

LA DÉMOCRATIE

Bruxelles. — Typ. de A. Lacroix, Van Meenen et Cie, rue de la Putterie, 33.

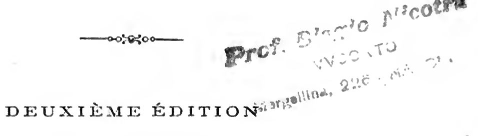
LA

DÉMOCRATIE

PAR

ÉTIENNE VACHEROT

ANCIEN DIRECTEUR DES ÉTUDES A L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE



DEUXIÈME ÉDITION

CONSIDÉRABLEMENT AUGMENTÉE

SUIVIE DU TEXTE DES JUGEMENTS RENDUS EN FRANCE CONTRE L'OUVRAGE

BRUXELLES

A. LACROIX, VAN MEENEN ET Cie, IMPRIMEURS-ÉDITEURS

RUE DE LA PUTTERIE, 33

1860



A MES ÉDITEURS.

Messieurs,

Vous me faites l'honneur de me demander si je veux vous autoriser à publier une seconde édition de la *Démocratie*, livre pour lequel je viens d'être condamné par la justice française, malgré la magnifique défense de Me Marie.

J'y consens d'autant plus volontiers que ce livre s'adresse à l'Europe aussi bien qu'à la France. Grâce à Dieu, mon pays n'est pas le seul qui gravite vers la démocratie. La France reprendra sans doute un jour la tête du mouvement démocratique européen. Mais, avec elle ou sans elle, ce mouvement s'accomplira, parce qu'il est le but de la civilisation moderne, et de la grande révolution qui travaille toutes les sociétés au xixe siècle. L'Europe aura ses États-Unis, dans un avenir plus ou moins prochain. C'est ce qui fait aujourd'hui l'intérêt général de toute œuvre ayant pour but, soit de préparer, soit d'annoncer l'avénement de la démocratie européenne.

J'ai fait de notables changements à mon livre, dans cette seconde édition. J'ai comblé des lacunes, supprimé des développements inutiles, ajouté des notes. J'ai refait ou remanié les chapitres sur l'Individu, sur la Commune, sur l'État. Je n'ai pas cru devoir faire davantage pour répondre aux exigences de certains lecteurs qui eussent désiré un traité complet sur la matière. Ce livre est une esquisse plutôt qu'une étude. Pour traiter chacune des nombreuses questions qui y figurent avec l'étendue et la profondeur qu'elles comportent, il eût fallu plusieurs volumes. C'est là certainement une œuvre à faire, aussi belle que difficile, mais que je laisse aux publicistes et aux économistes de profession. Je n'ai voulu que poser les principes qui me semblent dominer toute la philosophie des écoles, et toute la politique des partis démocratiques, en France et en Europe.

Quant aux phrases et aux pages incriminées qui m'ont valu l'honneur de souffrir un peu pour la cause de la vérité et de la justice, je dois à mes lecteurs, je me dois à moi-même de n'en retrancher ni une ligne ni un mot. J'y conserve donc le délit tout entier, en épargnant à la sagacité du lecteur la tâche de l'y découvrir. En lisant ces passages *soulignés*, le public étranger jugera jusqu'à quel point la liberté du livre est plus respectée en France que la liberté du journal, malgré les déclarations formelles du *Moniteur* (1). Ce livre a été traité comme un pamphlet contre l'ordre

(1) « Pour les livres, c'est la loi de 1814 qui gouverne la matière ; aucune condition n'a été imposée à la publication, et l'on peut affirmer que la liberté du livre n'a jamais été plus complète, ni plus *incontestée* que maintenant. » Pour être édifié sur la vérité de ces paroles, il suffit de se rappeler toutes les publications du règne de Louis Philippe et même de la Restauration.

social et la propriété. Je serais curieux d'apprendre ce qu'en pensent les honnêtes gens de tous les pays.

J'aurais voulu pouvoir mettre sous les yeux de l'Europe libérale la mémorable plaidoirie du grand avocat qui a défendu mon livre en philosophe, et ma personne en ami. En interdisant toute espèce de publicité, la loi française nous a enlevé tout moyen de la reproduire. Elle restera un souvenir, mais un souvenir ineffaçable, dans la mémoire de ceux qui l'ont entendue. En France aujoud'hui, le public ne connaît des livres incriminés que l'arrêt qui les condamne. La condition légale des écrivains y est la pire de toutes. La défense des fripons et des malfaiteurs est mise sous les yeux du public, qui peut ainsi juger l'arrêt de la justice. Les écrivains n'ont aucun moyen d'appel à l'opinion. On détruit leurs livres, on ensevelit leur défense dans les murs d'une enceinte de police correctionnelle. La loi nous prend tout, argent, liberté, *honneur*, si par ce dernier mot on veut dire l'estime d'une certaine opinion publique qui n'entend que la voix des juges, Elle ne nous laisse que ce qu'elle ne peut nous enlever, la conscience d'avoir rempli notre mission.

Je ne finirai point cette lettre, messieurs, sans vous remercier de votre sympathique concours, pour la propagation d'idées dont la librairie française avait eu jusqu'ici l'initiative en Europe. J'envie votre liberté, mais je ne puis en féliciter votre pays sans faire un pénible retour sur le mien. La France, hélas! semble avoir oublié que la liberté est la meilleure gloire et la plus grande force des nations modernes. Puisse-t-elle ne pas s'en souvenir trop tard! Si forte qu'elle se montre sur les champs de bataille, la

France ne peut vaincre définitivement, si le droit est contre elle. Le premier empire l'a prouvé, malgré l'incomparable génie de son chef. Que Dieu la garde donc des conquêtes faites sur la justice. Qu'elle respecte surtout les nations libres, ses véritables sœurs. La passion de la fausse gloire la mènerait cette fois encore à sa ruine, sans qu'elle pût dire, comme jadis sous notre vieille monarchie : *Tout est perdu, fors l'honneur.*

Agréez, messieurs, l'assurance de mes sentiments les plus distingués.

É. Vacherot.

Paris, le 1er août 1860.

PRÉFACE.

C'est l'abus du mot *démocratie* qui m'a donné l'idée de ce livre. Le nom est dans toutes les bouches, tour à tour maudit et célébré pour les terreurs, les déceptions et les espérances qu'il fait naître. Toutes les écoles politiques, celles qui redoutent la démocratie, comme celles qui l'appellent de leurs vœux, s'accordent à reconnaître qu'elle est la grande promesse de la Révolution qui a clos le siècle dernier. Les uns trouvent que toutes les sociétés européennes où les priviléges de la noblesse et les institutions de la féodalité ont disparu, sont déjà en pleine démocratie. C'est le sens de la célèbre phrase de M. de Serre et du beau commentaire de M. Royer-Collard. Le premier s'effrayait, le second s'applaudissait de voir la démocratie *couler à pleins bords*. Tous deux étaient loin de comprendre le mot dans toute sa portée. D'autres, plus exigeants, font de l'égalité politique le principe même de la démocratie. Mais cela leur suffit. Ils voient dans le suffrage universel le dernier mot de la démocratie, quelles que soient les conditions morales, sociales, économiques du peuple qui en jouit, et sans considérer que l'ignorance, la superstition, l'immoralité, la misère peuvent rendre vain ou dangereux l'exercice du droit populaire. *D'autres enfin, peu soucieux de liberté et de dignité, vont jusqu'à prostituer le nom de démocratie à un régime politique qui confond toutes les classes de la société sous le niveau du despotisme,*

et fait du suffrage universel un jouet dérisoire, un instrument d'oppression (1).

J'ai voulu relever la démocratie de toutes ces définitions fausses, légères ou misérables, en montrant quel en est le véritable principe, quelles en sont les véritables conditions, morales, sociales, économiques, administratives, politiques; en un mot, ce que c'est qu'une Société, un État, un Gouvernement démocratique. Le fond des idées de ce livre est peu nouveau, j'en fais l'aveu sans peine. Sur de pareilles matières, les prétentions à l'originalité et à l'invention ne sont pas seulement ridicules; elles seraient suspectes à bon droit au public, si elles étaient justifiées. C'est en politique surtout qu'il n'est pas bon de penser seul, et de se complaire dans l'orgueil des méditations personnelles. Les idées n'y ont d'autorité et de vertu qu'autant qu'elles ont acquis un certain degré de généralité, au moins dans le monde des esprits plus ou moins familiers avec ce genre de questions. Je

(1) C'est cette espèce de gouvernement dont M. de Tocqueville, de si regrettable mémoire, donne l'admirable définition que voici : « Cette forme particulière de la tyrannie qu'on nomme le despotisme démocratique, dont le moyen âge n'avait pas eu l'idée, leur est déjà familière. Plus de hiérarchie dans la société, plus de classes marquées, plus de rangs fixes; un peuple composé d'individus presque semblables et entièrement égaux, cette masse confuse reconnue pour le seul souverain légitime, mais soigneusement privée de toutes les facultés qui pourraient lui permettre de surveiller elle-même son gouvernement. Au dessus d'elle un mandataire unique, chargé de tout faire en son nom, sans la consulter. Pour contrôler celui-ci, une raison publique sans organes; pour l'arrêter, des révolutions, et non des lois. En droit, un agent subordonné; en fait, un maître. » *L'ancien régime et la révolution*, p. 271.

Cette démocratie est du goût de M. Troplong. Il ne craint pas d'affirmer (*Revue contemporaine*, 4e année, p. 209) que l'empire des Césars, à Rome, est la conclusion légitime du mouvement démocratique dont les tribuns du peuple ont été les organes, et les Gracques les héros malheureux.

Je ne regrette point avec M. de Tocqueville, l'organisation aristocratique et provinciale de l'ancienne société, qui a pû être en effet un obstacle au despotisme monarchique. Je crois que la liberté moderne veut d'autres garanties. Mais, en vérité, la démocratie de M. Troplong ferait regretter le passé à tous ceux qui ont quelque souci de la dignité humaine.

serais en grande défiance de celles que j'expose ici, si elles m'étaient entièrement propres. Mais comme ces idées sont plus ou moins celles de toutes les écoles politiques qui se rallient sous le drapeau de la démocratie, comme je ne fais guère autre chose que résumer le grand travail qui s'est produit autour de ce drapeau depuis trente ans, je prends confiance dans mon œuvre, et j'ai quelque espoir que ma voix ne restera pas sans écho.

La seule chose un peu nouvelle dans ce livre, c'est la méthode. On sait comment procède le géomètre. Il pose d'abord ses axiomes et ses définitions; puis déduit de celles-ci, à l'aide de ceux-là, toutes les propositions dont l'enchaînement forme la science entière. Ses définitions ont pour objet des figures idéales dont le géomètre démontre les diverses propriétés, sans se soucier si la *réalité* répond exactement à la *verité* géométrique établie par les définitions et les théorèmes, et surtout sans jamais s'aviser de vérifier par l'expérience des démonstrations fondées sur des principes abstraits et *à priori*. De même, dans l'ordre des vérités que je poursuis, c'est à l'idée, au principe que je m'attache exclusivement. Étant donnée la définition de la démocratie, j'en déduis toutes les conséquences pour la Société, l'État et le Gouvernement. Que ces conséquences soient plus ou moins applicables, selon les temps, les lieux et les peuples, ceci est un problème de politique pratique qui n'entre point dans le programme de ce livre. Il ne s'agit ici que d'idéal, de théorie, de *vérité* pure. Je laisse la *réalité* pour ce qu'elle vaut, et je la renvoie au jugement des hommes d'État. Les imperfections et les misères des démocraties *réelles*, soit anciennes, soit modernes, n'infirment pas plus les définitions et les déductions de la théorie démocratique que les irrégularités et les défectuosités des figures *concrètes* n'infirment les définitions et les démonstrations de la géométrie pure. La philosophie ne saurait trop le répéter en face des grossiers préjugés de l'imagination : en politique, comme en morale, comme en littérature, la *réalité* n'est point la *vérité*. Elle n'en est qu'une imparfaite ébauche; parfois même elle en est l'insolente négation. Quelle qu'elle soit, il n'y a rien à en conclure contre

l'éternelle et immuable vérité. L'histoire ne peut jamais être un argument contre la logique et la raison. L'idéal sera toujours le refuge inviolable des esprits et des âmes d'élite qui ont le sens du beau, du juste, du vrai, de toutes les choses *intelligibles* (1), pour parler la langue de Platon.

On croira peut-être réfuter cette manière d'entendre la démocratie, en la qualifiant d'*utopie*. J'accepte le mot, en demandant la permission de l'expliquer. Utopie peut signifier deux choses bien différentes : un roman de l'imagination, ou un idéal de la logique et de la raison. Dans le premier cas, l'utopie n'a aucune espèce de valeur ni de portée, puisqu'elle n'est pas plus l'expression de la vérité que de la réalité. Elle peut charmer l'esprit, si elle a les mérites d'une œuvre littéraire ; mais elle ne compte pas dans l'ordre des conceptions politiques. Dans le second cas, l'utopie, étant l'expression de la vérité, est toujours une œuvre politique sérieuse, soit que cette vérité reste à la hauteur inaccessible de l'idéal et de l'absolu, soit qu'elle n'attende que certains progrès inévitables de la civilisation pour être pleinement réalisée. Ce genre d'utopie est le seul mérite auquel mon livre prétende. Je n'ai ni le goût ni la liberté d'aborder la politique *actuelle*. J'ai voulu seulement montrer à la société moderne l'idéal qui peut lui servir d'étoile dans la voie de la démocratie, où la Révolution l'a définitivement engagée. Cet idéal est proposé pour la vérité et la justice absolues en politique. C'est sur ce terrain que j'accepte et que j'appelle la discussion. Ce livre ne veut être jugé qu'au nom de la logique et de la raison. S'il a pour lui la vérité, peu importe que la réalité proteste contre ses principes et ses conclusions. Toute la question est là, et j'aurai toujours le droit d'y ramener la critique. C'est assez dire qu'un pareil travail sur la démocratie n'a rien de commun avec les ouvrages publiés sur le même sujet. L'admirable étude de M. de Tocqueville sur la démocratie en Amérique est un livre d'histoire. L'éloquente dissertation de M. Guizot sur la démocratie en France est un livre de politique

(1) Τα νόητα.

contemporaine. Ici, l'histoire et la poltique actuelle font place à la définition des principes, et à la déduction des conséquences de la démocratie, abstraction faite des temps, des lieux et des peuples ; rien de moins, rien de plus. L'auteur regretterait vivement qu'on y cherchât ce qu'il n'a point voulu y mettre.

Quant à décider si l'idéal démocratique tracé dans ce livre peut être réalisé dans un avenir prochain, c'est un problème tout historique, aussi complexe qu'intéressant, qui ne pourrait être positivement résolu que par un examen approfondi des sociétés modernes les mieux préparées à cet état politique. Toutefois, un simple coup d'œil jeté sur l'Europe suffirait, ce semble, pour faire concevoir de légitimes espérances aux amis de la démocratie. Il serait assurément téméraire d'affirmer que les provinces encore un peu barbares de la Russie et de l'Autriche seront en pleine démocratie au début du siècle suivant. Avant d'en venir à la démocratie pure, il faut que ces nations, qui ne sont encore que des sociétés *naturelles,* soient devenues de vraies sociétés *politiques.* L'Italie et la Péninsule ibérique en sont moins éloignées. Et pourtant que de préjugés, de superstitions, de mauvaises passions, de fatales habitudes, d'obstacles de toute espèce à vaincre! Que de progrès à faire dans les voies de la civilisation, matérielle et morale, pour arriver à une organisation démocratique! Les États scandinaves y aspirent instinctivement, et en sont dignes à beaucoup d'égards; c'est leur destinée infaillible, quand ils auront accompli les progrès matériels indispensables à l'établissement de la démocratie moderne. Les sociétés qui marchent à la tête de l'Europe, comme la France, l'Angleterre, la Belgique, la Hollande et l'Allemagne, gravitent visiblement vers cet état de choses. Les traditions monarchiques, aristocratiques, théocratiques qui en retiennent l'essor, perdent de plus en plus, quoi qu'on fasse, de leur force et de leur prestige. En France, l'œuvre révolutionnaire, commencée par la philosophie, précipitée par la Révolution, se continue, malgré les apparences, avec une puissance irrésistible, et descend de plus en plus dans les profondeurs de la société, de manière à faire la place nette à la démocratie pure, à un moment

donné qui ne peut guère dépasser le XIXe siècle. En Angleterre et en Allemagne, ce travail est moins avancé. L'œuvre démocratique y rencontre des traditions plus tenaces et des obstacles plus puissants. Mais si le progrès y est plus lent, il est plus sûr. Moins prompte aux *révolutions*, la race anglo-germanique se prête mieux aux *évolutions* naturelles qui font atteindre le but, sans rompre brusquement avec la tradition. D'ailleurs, grâce à l'action universelle de la civilisation moderne, le progrès se généralise et s'harmonise dans tout le système des nations civilisées, de façon à les faire arriver toutes au but à peu près en même temps. Les amis de la liberté et de la démocratie peuvent donc se consoler du présent par la perspective de l'avenir. Le règne de la justice est plus proche que les apparences ne le font croire aux politiques à courte vue. Il est possible que le XIXe siècle tout entier se consume en essais, en tâtonnements, en révolutions, en restaurations, en toutes sortes d'institutions provisoires, avant d'aboutir à un véritable établissement politique. Autant qu'il est permis d'en juger jusqu'ici par son histoire, son œuvre est de transition et de préparation plutôt que d'organisation définitive. Mais l'état actuel de la civilisation moderne, et la loi du progrès accéléré qui la régit ne permettent guère de douter que le siècle suivant ne voie, à son début, les États-Unis de la Démocratie européenne.

Comment s'opèrera cette grande métamorphose? Nul ne le sait. Dans le développement progressif de la civilisation humaine, les moyens sont aussi obscurs que le but est visible. C'est que le but est nécessaire, tandis que les moyens sont plus ou moins contingents. La loi du progrès s'arrange de tout, des mérites et des fautes, des vertus et des vices, des bons et des mauvais gouvernements. Le bien suprême sort de l'excès du mal; le sublime enthousiasme jaillit tout à coup, comme l'éclair, de la plus dégradante abjection. Tel despotisme, qui semblait avoir courbé toutes les têtes, provoque un certain jour un magnifique élan de liberté. Sans les misères accumulées de l'ancien régime, la Révolution de 89 n'aurait eu ni sa force irrésistible ni son héroïque vertu. Les réactions n'arrêtent un moment le progrès des sociétés que

pour le précipiter ensuite vers le but. Entre toutes les routes qui conduisent au port, il serait difficile de dire *à priori* laquelle abrége le temps et les peines de l'Humanité. Les sociétés modernes vont à la démocratie par toutes les voies, par les révolutions, par les restaurations, par la liberté, par le despotisme, par l'anarchie. Chaque peuple y procède à sa manière, et selon son génie propre; celui-ci par la révolution violente, celui-là par l'évolution pacifique. Tel y porte un bon sens qui prévient les excès, et une solidité de caractère qui ne permet pas les défaillances. Tel autre s'y jette avec une *furie* héroïque que n'arrête aucun obstacle, mais aussi avec une légèreté qui le fait reculer bien au delà du point de départ. A tout prendre, il serait difficile de découvrir l'élu de la *Providence* parmi les grands peuples qu'elle a doués de facultés aussi admirables que diverses pour l'œuvre commune de la civilisation. Et parmi les histoires nationales de ces peuples, il ne serait pas plus facile de dire laquelle fait la meilleure page de l'Histoire universelle.

Est-ce à dire qu'il n'y ait qu'à se croiser les bras devant l'irrésistible fatalité du progrès, dans une superbe indifférence du bien et du mal, et dans une absolue confiance à l'avénement de la démocratie, au jour marqué par le doigt de la *Providence?* Loin de là. La politique n'est pas la philosophie de l'histoire. Si l'une contemple surtout l'action des causes générales qui dominent la volonté humaine, l'autre ne compte que sur l'homme pour l'exécution de ses plans. A chacun son œuvre. Par son travail latent, profond et général, la *force* des choses provoque les révolutions et entasse les ruines. Par son perfectionnement moral et son action personnelle, l'homme seul crée, fonde et organise les sociétés qui en sortent. Sans cette dernière condition, les révolutions les plus légitimes, les plus nécessaires sont inféconde. Puissantes pour la destruction, elles ne peuvent rien pour l'organisation. En ce sens, il est bien vrai de dire que le mal ne peut engendrer le bien, que le despotisme n'enfante jamais la liberté. Il n'y a que les peuples déjà libres auxquels il soit donné de faire des révolutions libérales. Pourquoi la Révolution française, d'ail-

leurs si féconde, a-t-elle trompé les espérances de ses plus nobles amis? C'est qu'elle est sortie du despotisme. Toute révolution se ressent inévitablement de son origine : brutale, violente, sanglante, si le régime intérieur a comprimé tout essor, éteint toute lumière chez le peuple qui la fait; douce, pacifique, constitutionnelle, si le régime antérieur a favorisé ou permis du moins l'éducation libérale de ce même peuple.

Voilà pourquoi ceux qui espèrent en la démocratie ne sauraient être indifférents aux régimes politiques qui en doivent précéder l'avénement. Le despotisme peut hâter cet avénement plus que tel gouvernement libéral; mais à la liberté seule il appartient de le préparer et d'en assurer la durée. Par les habitudes qu'il laisse chez le peuple brusquement émancipé, le despotisme est la pire école pour la démocratie. On l'a bien vu en France après 89. Si la volonté de l'homme était toujours maîtresse des événements, il faudrait désirer que le progrès démocratique, comme tout autre, se fît par *évolution* plutôt que par *révolution*. Mais c'est le cas de dire ici : *L'homme propose et Dieu dispose*. L'action décisive des causes générales, jointe à l'action imprévue des causes accidentelles, ne laisse pas le plus souvent à la volonté et à la sagesse de l'homme le choix des moyens pour les grandes transformations sociales qui doivent s'opérer. Alors la politique pratique, sommée par les événements de *saisir l'occasion par les cheveux*, en est réduite aux hasards, aux aventures, aux expédients révolutionnaires, toujours plus ou moins en contradiction avec les principes de liberté et de justice dont le triomphe est le but même de la révolution.

Quoi qu'il en soit, la démocratie n'est pas seulement l'idéal des sociétés modernes; elle en est l'avenir plus ou moins prochain. Simple vérité aujourd'hui, elle sera tôt ou tard la réalité. C'est une de ces utopies qui n'attendent que l'heure et l'occasion pour prendre place dans la politique pratique. Telle est du moins la foi profonde de tous les démocrates sérieux, en face des changements politiques, sociaux, économiques qui se succèdent en Europe, depuis la Révolution de 89. Nous savons que certaines



gens en rient, et que d'autres s'en irritent : les premiers, parce que le succès les aveugle au point de ne rien voir au delà; les seconds, parce que le sceptre de la démocratie future vient mal à propos troubler leur sécurité actuelle. Mais ni ces railleries, ni ces colères ne détourneront un instant nos regards des splendides perspectives de l'avenir. A vrai dire, nous craignons que les rieurs n'aient pas toujours sujet de rire. Quant aux conservateurs accroupis sous l'égide de la force, nous leur conseillons de se familiariser avec les idées qui feront leur salut plus tard, s'ils s'y associent à temps, qui feront leur ruine, si par leur résistance obstinée ils en provoquaient l'explosion violente.

Quelle que soit notre passion de l'idéal, nous sommes de ceux qui n'ont jamais eu un moment d'illusion sur l'état actuel de la société européenne, et de la société française en particulier. Nous comprenons tout ce qu'il faut de temps et de peines pour y préparer l'avénement de la démocratie. Nous savons que la politique pratique doit regarder à ses pieds, et laisser à la philosophie la contemplation de l'idéal. Mais, parce que le progrès est difficile, faut-il se résigner aux misères et aux souffrances du *statu quo?* Bien des gens qui prennent l'esprit de routine pour le sens pratique, croient nous fermer la bouche d'un mot : « Votre démocratie est une chose belle et juste, mais impossible. » Si les flatteurs de la vanité nationale ont pu dire qu'*impossible* n'est pas *français,* nous soutenons, nous, que c'est un mot à rayer du dictionnaire de la politique. Tout ce qui est juste est possible tôt ou tard; ce n'est plus qu'une question de temps et d'occasion. Sans doute, quoique la nature humaine ne soit point radicalement mauvaise, le mal lui est plus facile que le bien; l'expérience ne nous l'enseigne que trop. Qu'en veut-on conclure? On nous parle des difficultés de la démocratie. Mais où est l'œuvre facile, quand il s'agit de vertu, de liberté, de vérité, de science, de justice? Ce qui est simple et commode, c'est la servitude, c'est l'ignorance, c'est la superstition. Tout le monde s'en arrange, les classes qui en pâtissent, comme celles qui en profitent. S'agit-il d'abaisser, d'abrutir l'homme, rien de plus facile. S'agit-il de l'élever, de le

civiliser, rien de plus laborieux. Le despotisme, pour prendre un exemple dans l'ordre politique, est le plus élémentaire des gouvernements; il n'a pas plus besoin de génie que de vertu: la force y suffit, sous la forme du premier gendarme venu (1). Une œuvre vraiment difficile, autant que glorieuse, c'est le gouvernement libre; car là tout devient difficulté pour ceux qui gouvernent, le bien comme le mal, les mérites comme les fautes, parce que tout y subit l'épreuve du contrôle et de la critique.

Notre démocratie, nous en convenons volontiers, veut bien des choses nouvelles et d'une pratique difficile. Dans l'ordre moral, elle ne veut d'autre foi que la conscience, d'autre autorité que la raison. Dans l'ordre politique, elle ne veut d'autre Souverain que la loi, d'autre loi que la volonté générale. Dans l'ordre social, elle ne conserve que les conditious qui se concilient avec l'indépendance du citoyen, et supprime ou transforme toutes les autres. Dans l'ordre économique, elle remplace, partout où cela est possible, le salariat et le patronage par l'association libre. En un mot, elle veut la liberté sous toutes les formes, pour toutes les conditions de la société.

Rien de tout cela n'est aisé. Il est bien plus simple de s'endormir sur l'oreiller de la foi que de poursuivre la vérité à la sueur de son front. Il est bien plus simple de se laisser gouverner que de se gouverner soi-même, peuples ou individus. Il est bien plus

(1) Il y a longtemps que Labruyère a dit : « Il ne faut ni art ni science pour exercer la tyrannie. »

Et Montesquieu : « Après tout ce que nous venons de dire, il semblerait que la nature humaine se soulèverait sans cesse contre le gouvernement despotique. Mais, malgré l'amour des hommes pour la liberté, malgré leur haine contre la violence, la plupart y sont soumis. Cela est aisé à comprendre. Pour former un gouvernement modéré, il faut combiner les puissances, les régler, les tempérer, les faire agir, donner, pour ainsi dire, un lest à l'une, pour la mettre en état de résister à une autre; c'est un chef-d'œuvre de législation, que le hasard fait rarement, et que rarement on laisse faire à la prudence. Un gouvernement despotique, au contraire, saute aux yeux; il est uniforme partout; comme il ne faut que des passions pour l'établir, tout le monde est bon pour cela. » *Esprit des Lois*, t. I, l. V, ch. XIV.

simple de vivre dans une domesticité qui délivre le serviteur de tout souci de l'avenir que dans une liberté qui l'oblige sans cesse à prévoir. Il est bien plus simple de travailler pour un salaire toujours assuré que de courir les risques de l'association. Ici les praticiens vulgaires triomphent sans peine. Il est vrai qu'ils pouvaient triompher tout aussi bien, quand la philosophie et le Christianisme (1) s'efforçaient d'arracher l'Humanité à l'esclavage, quand la philosophie et la Révolution faisaient tomber les chaînes des dernières victimes de la féodalité. Alors aussi l'Humanité entrait dans l'inconnu, c'est à dire dans l'*impossible*, selon le langage des conservateurs de tous les temps. Que ne pouvait-on pas dire contre une liberté si féconde en difficultés et en désordres pour des hommes habitués à la vie de l'esclave et du serf? N'entendons-nous pas encore aujourd'hui vanter par les colons américains les douceurs de l'esclavage? Tout grand progrès de l'Humanité a toujours été un enfantement laborieux. Donc, entre les conservateurs et nous, il ne s'agit point de pratique plus ou moins facile; il s'agit de justice et de vérité. Le régime de la raison, de la science, de la loi, de l'association, de la liberté en tout et partout, vaut-il mieux pour la moralité, la dignité, le vrai bonheur de l'homme, que le régime de l'autorité, de la consigne, du patriciat, de la servitude? Si cela est, et c'est le cri de toute conscience humaine, la cause de la démocratie est gagnée, au moins en principe. Nous n'en demandons pas davantage aux conservateurs honnêtes et intelligents.

Si les déclamations et les injures des ennemis de la liberté nous touchent peu, il en est tout autrement des objections et des critiques de ses amis. Dans l'école démocratique libérale à laquelle nous tenons à honneur d'appartenir, des voix s'élèveront peut-être pour protester en faveur du droit individuel compromis, en appa-

(1) Il faut distinguer ici la Religion de l'Église. Si celle-ci a parfaitement accepté l'institution de l'esclavage, celle-là a puissamment contribué par son influence morale à la ruiner dans l'esprit des sociétés chrétiennes.

rence, par notre théorie du droit social et de l'État qui en est l'organe. Rien ne serait plus propre à éveiller nos doutes sur la justice de nos principes que les scrupules des consciences libérales, s'ils étaient fondés. Notre démocratie repousse absolument toute espèce de despotisme, quelle qu'en soit l'origine, le caprice d'un prince ou la volonté d'un peuple tout entier. Elle tient avant tout pour les *droits de l'homme*, pour ces droits inviolables, imprescriptibles, antérieurs et supérieurs aux lois positives, qui peuvent bien les reconnaître et les formuler, mais ne les créent point. Elle considère la déclaration de ces droits comme le *palladium* de toute vraie démocratie, et ne saurait trop applaudir à la haute inspiration des assemblées qui l'ont mise en tête de leurs Constitutions. Le droit individuel est le principe de toute politique libérale. La Société n'a d'autre but que d'en assurer le développement; l'État ne peut pas avoir d'autre mission que d'en protéger et d'en favoriser l'exercice. Nous sommes de ceux qui proclament bien haut que la volonté d'un Peuple ne peut contre ce droit rien de plus que la volonté d'un individu. Ainsi, le vote le plus régulier, le plus libre, fût-il unanime, ne peut priver un seul citoyen d'un de ses droits, si bien nommés droits *naturels*, parce qu'il les tient de sa nature d'homme, et nullement d'une institution sociale quelconque. S'il est vrai que les grands révolutionnaires qui, en 93, ont fait un si terrible abus de la souveraineté populaire, aient obéi en cela à un principe plutôt qu'à une nécessité, nous répudions énergiquement cette dangereuse tradition, et nous nous séparons sans retour de cette fraction de l'école démocratique qui, tout en flétrissant les excès et les crimes de la Révolution, accepte la théorie de l'omnipotence de l'autorité populaire.

Mais, ces réserves faites, nous sera-t-il permis de répéter que le droit individuel, si positif qu'il soit, ne peut être absolu, qu'il est nécessairement limité par le droit social, et réglé par l'État qui représente ce droit? Nous avons pris pour exemple le droit de propriété qui fait partie de ces droits de l'homme stipulés en tête de toutes les Constitutions modernes, et nous avons fait voir

que, malgré le respect parfois superstitieux d'un droit individuel qui touche si profondément à la famille, jamais le droit social d'expropriation légale n'avait été contesté. Nous avons montré, de même, comment le droit de parler, le droit d'agir, le droit de réunion, le droit d'association, toute espèce de droit individuel a pour limite le droit d'autrui, et pour règle la justice sociale qui intervient par l'organe de l'État. L'institution du mariage nous a offert un exemple plus décisif encore de cette subordination du droit individuel au droit social. C'est en ce sens que nous affirmons le droit social, et que nous l'affirmons comme droit absolu, en face de tous les droits individuels qui doivent y chercher leur mesure et leur règle définitive. Le droit social est absolu, comme la justice dont il est l'expression et l'autorité de l'État est absolue, en tant qu'elle est l'organe de cette justice.

Autre objection. D'excellents démocrates pourront trouver que nous faisons la part trop large à l'État, dans l'organisation de la démocratie future. Nous comprenons ce sentiment de défiance envers l'État personnifié dans un homme, une famille, ou une caste. Mais quand il est uniquement l'organe de la justice sociale, ce qui est le fait de la démocratie, et que d'ailleurs il se renferme dans les attributions et les œuvres qui lui sont propres, de quoi peut se plaindre la liberté individuelle? On dit que c'est réduire d'autant l'initiative des individus et des communes. Autant vaudrait se plaindre des limites dans lesquelles la loi renferme la liberté des citoyens. Cette objection va tout droit à la suppression de l'État. Telle est, du reste, la conclusion formelle d'une certaine école ultralibérale qui ne veut de l'autorité publique sous aucune forme, ni dans aucune mesure. Nos amis ne vont pas si loin. Ils veulent bien de l'intervention de l'État pour la justice, la défense nationale et la perception de l'impôt; mais c'est tout.

Pour nous, nous trouvons que ce n'est point assez (1). Nous crai-

(1) Nous sommes heureux de nous rencontrer ici avec un publiciste distingué, M. Dupont-White, à qui l'on doit un excellent livre sur l'*individu* et l'*État*, plein de faits intéressants et de vues justes.

gnons que l'abus de la centralisation, dans tel pays et à tel moment donné, n'ait quelque peu exagéré la défiance de nos amis. Il est des temps où la faveur publique est à l'État, où les meilleurs amis de la liberté ne se sentent point assez gouvernés. Après des excès de pouvoir, il arrive, par une réaction naturelle, que les plus fervents amis de l'ordre en viennent à trouver qu'on les gouverne beaucoup trop. C'est alors que l'État tombe en suspicion, et que sa cause devient impopulaire. Nous comprenons que la politique pratique tienne compte de ces mouvements de l'opinion en sens contraire, ainsi que du tempérament plus ou moins libéral des sociétés qu'elle dirige. Mais, en nous plaçant au point de vue des principes, nous nous demandons ce que la justice et la vraie liberté ont à gagner à l'amoindrissement de l'État. Selon nous, il s'agit d'en régler, non d'en réduire l'action. Le domaine de l'État ne peut être à la merci des courants d'opinion qui tendent tantôt à en restreindre, tantôt à en reculer les limites. L'État, comme l'individu, comme la commune, a sa sphère d'action déterminée, dans toute société bien organisée, et particulièrement dans la démocratie. Le vrai problème est d'en fixer les limites. Et pour en trouver la solution, nous croyons qu'il y a autre chose à faire qu'à regarder l'Angleterre ou l'Amérique. La première est une vieille aristocratie où les traditions féodales n'ont pas encore permis l'organisation normale de l'État; la seconde est une démocratie encore trop jeune et trop novice pour cette organisation. Admirables exemples de liberté politique, ces deux sociétés ne peuvent être proposées pour l'idéal de la société moderne.

Mais où trouver la vraie ligne de démarcation qui sépare le domaine de l'État de celui de l'initiative individuelle ou communale? C'est la question que nous avons essayé de résoudre par la distinction précise de l'intérêt privé et de l'intérêt public. Les publicistes, généralement d'accord sur le principe, varient beaucoup sur l'application. Certaines attributions, telles que les fonctions de la justice, de la police générale, de l'administration financière, de la défense nationale, de la

politique extérieure, sont acquises à l'État sans contestations sérieuses. D'autres, comme l'instruction publique, les travaux d'utilité générale, la construction des monuments publics, l'entretien et la direction des théâtres, sont renvoyées par la plupart des publicistes libéraux à l'initiative des individus, des compagnies, ou des communes. En maintenant ces dernières attributions à l'État, nous ne croyons pas exagérer la centralisation. Si nous avons en horreur tout régime auquel puisse s'appliquer le mot de Louis XIV : *L'État c'est moi,* nous n'avons aucune défiance d'un État vraiment démocratique, où aucun intérêt personnel et dynastique ne vient se mêler à l'intérêt social dont cette institution est l'organe propre. On nous dira qu'à défaut d'un homme ou d'une famille, il faudra toujours que l'État se personnifie dans un parti, sous le régime démocratique. Nous en convenons, en faisant observer toutefois que les partis qui se disputent le gouvernement et l'administration, dans une démocratie, sont toujours sous le coup d'un vote populaire qui les punit d'un abus de pouvoir, comme il les récompense d'une bonne et libérale gestion. D'ailleurs, les abus de pouvoir de la part de l'État ne sont à craindre qu'autant qu'il se confond avec le gouvernement. Or, la distinction de ces deux institutions, et leur séparation dans une certaine mesure, si elle est possible, nous paraît une garantie suffisante de la liberté des citoyens, ainsi que de l'indépendance des fonctionnaires. Il ne s'agit donc que de trouver le moyen d'opérer cette séparation, sans troubler l'harmonie des pouvoirs exécutif et administratif. Le lecteur jugera si nous avons réussi à le faire.

Donc, nous tenons pour la centralisation bien entendue, non seulement comme principe d'ordre, mais surtout comme principe de justice. La liberté individuelle est une sainte chose et d'un prix absolu, mais seulement quand elle a pour règle la justice. Autrement la liberté des uns sera la servitude des autres. Or, qui répondra de la justice, dans toute société où l'État n'aura pas partout l'œil ouvert et la main prête? Les pouvoirs locaux auront-ils l'œil assez impartial et la main assez forte? La loi suffit, dira-t-on. Mais d'abord la loi n'agit pas toute seule; il lui faut une

force publique pour se faire respecter. Et puis la loi, même parfaitement respectée, laisse en dehors de son action bien des œuvres d'intérêt public et national, pour lesquelles l'initiative individuelle ou communale n'aurait ni la puissance ni l'équité nécessaire. Tout ce que les amis de la liberté peuvent raisonnablement demander, c'est que l'État fasse son œuvre, sans se mêler du reste. Le champ ouvert à l'initiative des citoyens est bien assez vaste pour suffire à leur activité.

Quant à craindre que la centralisation ne devienne une machine d'oppression entre les mains des pouvoirs despotiques, nous pourrions demander quelle est l'institution que ces pouvoirs ne fassent servir à leur despotisme. La décentralisation administrative est une excellente institution pour la démocratie; mais il ne faut pas en exagérer la portée, comme garantie des libertés publiques. C'est le *caractère* seul qui répond sûrement de la liberté des peuples, comme de la dignité des individus. Les garanties politiques et administratives, telles que la division des pouvoirs, la substitution de l'élection à l'hérédité pour les magistratures suprêmes, la suppression des armées permanentes, l'extension du jury, la décentralisation communale et provinciale, etc., etc., sont loin d'être des institutions indifférentes à la conservation de la liberté. Mais il en est d'une société libre comme d'une place de guerre : il ne suffit pas d'en fermer toutes les issues à l'agression de l'ennemi; le despotisme trouve toujours moyen d'y pénétrer, du moment qu'elle n'est pas gardée par les vertus libérales de ses citoyens. Au contraire, avec une société qui possède cette garde invincible, il n'y a pas de machine d'oppression sérieusement à craindre. En tout cas, ce n'est pas l'État qui pourra être cette machine, dans une véritable démocratie. Très puissant pour le bien, l'État démocratique ne peut sortir de son rôle sans rencontrer d'insurmontables obstacles dans sa propre organisation, ainsi que dans la constitution de la Société qu'il administre.

Ce livre n'attaque aucun pouvoir, puisqu'il ne touche à aucune réalité. Il laisse au temps le soin de faire justice du mal et de

l'erreur; il renvoie à l'histoire et à la morale le jugement sur les choses et les hommes du présent. Quant aux sentiments personnels de l'auteur, ce serait lui faire injure de croire que la préoccupation de l'idéal et de l'avenir puisse le rendre indifférent à la politique de son temps et de son pays. Absolu sur les principes, il comprend, il accepte, dans une certaine mesure, toutes les nécessités pratiques qui en modifient ou en restreignent l'application. Parmi les amis de la démocratie, il est de ceux qui, au sein des plus tristes épreuves, n'ont rien perdu de leur foi à la doctrine, ni de leur confiance en l'avenir. Mais à ceux-là mêmes l'expérience a enseigné la modération, en leur révélant par les faits les moins équivoques la distance qui sépare la réalité de la vérité. Sans en venir jamais à croire que le mieux est l'ennemi du bien, ils se résignent à attendre le règne absolu de la justice, sous tous les régimes transitoires qui respectent la morale, conservent la liberté, et favorisent ou permettent les progrès de la démocratie. Tout en persistant à croire que la liberté, telle que l'entend l'école libérale proprement dite, n'est pas la justice, ils n'oublient pas que cette grande école a fait la Révolution qui doit aboutir au triomphe de leur cause. Bien convaincus que toute guerre à la liberté est une guerre à la vraie démocratie, ils ont appris à ne plus confondre des alliés naturels et nécessaires avec leurs éternels ennemis. Les vrais démocrates et les vrais libéraux sont toujours amis; et rien n'est plus légitime que leur alliance, puisqu'au fond leur principe est le même, et qu'il n'y a entre eux d'autre question que l'opportunité. Les libéraux prévoyants acceptent la démocratie pour l'avenir; les démocrates sensés acceptent, comme transition, tout régime libéral qui est de nature à y préparer. Il faut lire l'excellent livre de M. Jules Simon sur *la liberté* pour voir jusqu'à quel point les deux écoles se touchent (1). Combien il serait à désirer que toutes les publications de l'école démo-

(1) *La liberté*, 2 vol. in-8o, 1859, par M. Jules Simon; ouvrage aussi remarquable par la netteté des vues pratiques que par l'élévation des théories et le charme du style.

cratique fussent faites dans le même esprit! Entre les libéraux et les démocrates, la liberté n'est pas un mot d'ordre inventé par la tactique des partis; c'est le vrai drapeau de tous les fils de la Révolution.

Il est d'autres amis que nous regretterions également de blesser; ce sont les *croyants* restés fidèles à la cause de la liberté et de la démocatie. Nous l'avons dit dans le cours de l'ouvrage, et nulle exception, si admirable qu'elle puisse être, ne nous fera revenir sur une vérité fondée sur la logique et confirmée par l'histoire. Toutes les servitudes se tiennent, aussi bien que toutes les libertés. Il est impossible que la cité soit libre là où la conscience est esclave. Le catholicisme et le despotisme sont frères (1). Il y a mieux entre eux qu'une alliance officielle cimentée par la politique; il y a affinité de nature. L'Église catholique a toujours eu l'instinct de cette parenté, et sa politique n'a jamais abandonné ou attaqué que les despotismes assez malavisés pour ne pas comprendre la nécessité de s'unir à elle devant l'ennemi commun, c'est à dire l'esprit de liberté. L'Église catholique a raison. Tous les despotes sont ses amis et ses auxiliaires naturels, quels que soient d'ailleurs leur origine, leur moralité personnelle, leur mode de gouvernement. Elle peut bien avoir ses préférences secrètes pour les anciens pouvoirs qui lui ont donné des gages

(1) C'est à grand tort qu'on verrait là une injure au catholicisme. Que les catholiques libéraux, ou les catholiques démocrates ne trouvent pas de leur goût cette affirmation malheureusement trop fondée sur l'histoire, je le comprends, et cela leur fait honneur. Mais qu'importe aux catholiques qui ne se soucient ni de liberté ni de démocratie? Qu'importe surtout à l'Église catholique, qui n'a jamais tenu, que je sache, à gagner les bonnes grâces du libéralisme? Bossuet et Pascal (pour ne citer que les plus grands) ne tenaient guère à concilier la foi avec la raison, l'autorité avec la liberté. Ils ne voyaient de celle-ci que les abus, la nature humaine étant réputée radicalement mauvaise. De Maistre n'a jamais compris d'autre alliance du catholicisme et de l'Église qu'avec le pouvoir absolu, autrement dit le despotisme. Il faut lire la célèbre encyclyque du pape Grégoire XVI fulminant l'anathème contre la presse contemporaine, pour se faire une idée des défiances de l'autorité catholique, même encore au XIX[e] siècle, à l'égard de la première des libertés modernes.

nombreux et décisifs de fidélité. Mais, en attendant, elle s'accommode parfaitement de tout gouvernement qui peut imposer silence à la voix de la raison publique ou privée; car elle sait que sa liberté à elle, *la liberté du bien,* comme dit l'un de ses évêques, ne court aucun risque sous un pareil régime.

Il n'en est pas moins vrai que la liberté, et même la démocratie, comptent des adeptes sincères, soit dans la Religion, soit dans l'Église catholique. Comme il y a des libéraux qui vont tout droit à la démocratie par instinct de cœur, sinon par conclusion logique, de même il se rencontre des croyants, sérieux amis de la liberté de conscience, qui se montrent plus indignés que les philosophes des abus et des violences de l'autorité catholique dans le passé, et qui, de la meilleure foi du monde, essayent de réconcilier le catholicisme, soit avec la liberté, soit avec la démocratie. Comment ne pas respecter ces esprits généreux que nulle autorité n'a pu asservir, ces âmes fortes que nulle discipline n'a pu briser? Comment ne pas aimer ces natures douces et sympathiques, chez lesquelles l'esprit d'intolérance et d'exclusion n'a jamais pu germer? Enfin, qui peut nier les aspirations démocratiques du beau livre dont ils s'inspirent? Pour moi, je n'ai jamais lu le *Sermon sur la montagne* sans avoir peine à me défendre de l'illusion des démocrates qui voient dans le Christianisme la religion de la démocratie. Je ne partage point cette opinion, parce que je pense que la science et la philosophie doivent suffire un jour à l'Humanité. Mais si j'avais la conviction que la démocratie eût essentiellement besoin d'une religion, je ne verrais pas quelle autre pourrait lui mieux convenir que la loi du Christ, écrite dans l'Évangile, enseignée par un Fénelon ou un Channing, pratiquée par un Las Casas ou un Vincent de Paule.

J'en fais l'aveu d'autant plus volontiers que je ne suis pas plus un fils de Voltaire qu'un fils des croisés. Quelle que soit l'intolérance ou la violence de nos adversaires, je veux rester fidèle à mon temps. L'esprit du XIXe siècle est de comprendre et de juger les choses du passé; son œuvre est d'expliquer ce que le XVIIIe siècle avait mission de nier, et ce que la Révolution achève de détruire,

en dépit des réactions et des restaurations éphémères. Il peut être bon, pour en finir plus vite, de faire sentir encore la griffe de Voltaire aux insolents ennemis de la raison et de la liberté. Mais j'ai beau trouver les représailles de nos amis justes et nécessaires; le sentiment invincible de la vérité me rend rebelle aux exigences de la tactique. Je ne puis reprendre ni les lieux communs du bon sens superficiel, ni les sarcasmes de l'esprit voltairien contre des doctrines dont la profondeur métaphysique et la beauté morale ne sont aujourd'hui un secret que pour la foi aveugle ou l'incrédulité vulgaire. Avant que la philosophie de mes maîtres (1) ne me donnât la clef des hautes vérités que le Christianisme cache sous ses symboles, je le prenais à la lettre. Tant que je suis resté croyant, je n'y ai vu qu'un mystère, respectable pour la foi du chrétien. Quand j'ai cessé de croire, je n'y ai vu qu'une superstition, indigne de la raison moderne. Je n'ai senti la beauté et la vérité du Christianisme que le jour où j'ai écarté la lettre pour en saisir l'esprit; et c'est la philosophie qui m'a valu cette *révélation*. Ce jour là, ce que j'avais *cru* naïvement tout d'abord, je l'ai *compris*, fidèle en cela à la méthode de Malebranche, qui veut qu'on débute par la *foi* et qu'on finisse par l'*intelligence* (2). La philosophie m'a montré dans la métaphysique chrétienne des vérités que la critique du dernier siècle ne m'avait pas même laissé soupçonner. L'histoire m'a fait voir dans l'établissement du Christianisme la plus grande révolution sociale qui ait été accomplie dans le monde. Voilà ce que les déclamations ou les injures des ennemis de la raison ne me feront jamais oublier (3).

Quant à la démocratie, si elle n'attend son avenir que de la raison et de la science, elle n'en fait pas moins son profit de tous les bons et généreux instincts, quelle qu'en soit la source. Elle

(1) Mes maîtres sont Kreutzer, Schelling, Hégel, M. Cousin et tous les chefs de cette grande école historique qui a fondé la philosophie des religions.

(2) Le père Malebranche n'en est pas moins resté orthodoxe; mais il n'a manqué à sa méthode que de venir deux siècles plus tard pour convertir le dogme en doctrine philosophique.

(3) Qu'il me soit permis de renvoyer à mon *Histoire de l'école d'Alexandrie*.

accepte pour auxiliaires toutes les doctrines qui élèvent et purifient les âmes; elle compte tant d'ennemis parmi les mauvaises passions de la nature humaine, et tant d'obstacles parmi les intérêts de la société actuelle, qu'elle est trop heureuse de trouver le concours de toutes les forces morales de cette société pour l'œuvre laborieuse qui porte son nom. La vertu est trop rare, surtout la difficile vertu de l'abnégation personnelle et du sacrifice, en ce temps d'égoïsme universel, pour que la démocratie lui demande compte de son origine. Sympathique à tout ce qui est bon, juste et vrai, elle aussi peut dire avec le sage de Térence, mais dans un sens plus profond :

Nihil humani a me alienum puto.

Si donc quelques-unes de mes paroles devaient blesser les âmes évangéliques auxquelles une certaine confraternité libérale et démocratique inspirerait le désir de lire ce livre, je m'affligerais d'avoir pu leur donner le change sur la nature de mes sentiments. Je leur suis et je leur resterai uni de cœur, sinon d'esprit, tout en regrettant que les traditions du passé nous séparent encore. Les démocrates catholiques ont fait la triste et récente expérience de l'incompatibilité radicale du catholicisme et de la démocratie. L'épreuve continue; tout fait espérer qu'elle sera assez décisive pour dissiper ce qui leur reste d'illusions à cet égard. Alors, tous les enfants de la démocratie auront la même foi, le même symbole, les mêmes sympathies et les mêmes espérances.

6 septembre 1859.

LA DÉMOCRATIE.

LIVRE PREMIER.

SOCIÉTÉ DÉMOCRATIQUE.

CHAPITRE PREMIER.

DÉFINITION DE LA DÉMOCRATIE.

Il en est de la politique comme de l'art, de la morale et de la géométrie : la *vérité* doit y être sévèrement distinguée de la *réalité*. La célèbre définition qui réduit la littérature à n'être que l'expression de la société est d'une parfaite justesse, si l'on s'en tient à l'expérience et à l'histoire; mais, pour être *vraie*, elle a besoin qu'on ajoute le mot d'expression *idéale*. La réalité peut bien être la *matière* de l'art; c'est l'idéal seul qui en fait la *forme* ou l'essence. L'art est toujours et partout l'expression du beau, quel que soit le fond d'idées, de sentiments, de passions qui en fasse la substance. De même, quand on dit que le meilleur gouvernement est celui qui est l'expression de la société qu'il régit, la définition est juste, mais empirique. La bonté absolue d'un gouvernement tient à des principes plus élevés que ceux que peut donner l'expérience. Le meilleur gouvernement est celui qui est l'expression la plus complète de la justice. La justice! voilà la seule vérité en politique, comme le beau est la seule vérité dans l'art, comme l'honnête est la seule vérité en morale. En dehors de cette vérité, il n'y a que la réalité avec ses imperfections, ses misères, ses nécessités, que la politique doit subir, sans jamais les ériger en principe et en droit. La réalité peut bien faire que telle forme imparfaite et même vicieuse de gouvernement con-

vienne mieux ou convienne seule à telle société donnée. Mais placer la perfection et la vérité dans cette simple convenance, c'est rabaisser la science à l'empirisme. La politique, non moins que l'art et la morale, répugne à cette grossière méthode.

Il y a donc une vérité en politique comme dans tout le reste; il y a un type idéal de perfection, une Société, un État, un Gouvernement modèle, à la mesure desquels toute société, tout État, tout gouvernement doit être jugé et apprécié. Or à qui pose cette question : Où est la justice ? on peut hardiment répondre : Dans la démocratie, et la démocratie seule. Voilà pourquoi la démocratie est la seule forme *vraie* de la politique. Toutes les autres, monarchie pure, monarchie tempérée, aristocratie, n'en sont que des formes *réelles*, transitoires, comme les nécessités auxquelles elles répondent. Mais qu'est-ce que la justice ? Le respect du droit, répondra-t-on d'une voix unanime. Encore une définition qui a besoin d'être définie. Qu'est-ce que le droit? Ici il n'est plus possible de se payer de mots; on touche au fond et à la substance même du droit; on ne peut le définir sans y entrer.

Le droit est chose si simple, si usuelle dans la pratique, que toute définition semble impossible ou inutile. On définit telle espèce de droit, le droit de sûreté personnelle, le droit de parler ou d'écrire, le droit de s'associer, le droit de posséder, le droit de travailler. Quant au droit en soi, n'est-ce pas une pure abstraction, c'est à dire un terme commun exprimant la collection de tous les droits spéciaux? Et en cherchant à le définir, ne s'expose-t-on pas à poursuivre une entité métaphysique, analogue aux *universaux* de la scolastique.

L'école empirique le pense et supprime la question, sans voir qu'elle supprime en même temps le principe du droit. Comme ce principe est supérieur à la politique, il échappe nécessairement à toute méthode qui s'enferme dans la politique. Ici l'erreur est de croire que la politique est une science indépendante et qui se suffise. La politique ne prend pas son principe en elle-même ; elle le reçoit de la morale et de la psychologie. En lui livrant le secret de la nature, de la fin et de la loi de l'homme, ces sciences lui

donnent le principe du droit. Et qu'on ne dise pas que la question se complique en passant d'une science spéciale, comme la politique, à une science générale, comme la morale ou la psychologie. En fait de principes, c'est le général, l'abstrait, qui est la source de toute lumière. En traitant de l'homme, abstraction faite de toute complication historique et sociale, la psychologie et la morale simplifient les problèmes de la nature, de la fin et de la loi de l'humanité, exactement de la même façon que la physiologie simplifie la question des organes et des lois de la vie physique, en la dégageant de tous les accidents d'âge, de maladie, de tempérament, de climat. Quand la politique veut remonter jusqu'aux principes, il lui faut recourir aux analyses de la psychologie et aux théories de la morale. C'est là seulement que la définition de la justice trouve sa base et sa formule première.

Or, que dit la morale? Que l'homme est le seul être capable de devoirs et de droits. Et pourquoi? Parce qu'il est, au témoignage certain de la conscience, un être doué de raison et de volonté qui a le libre arbitre, une *personne*, dans le sens strict du mot. Les *choses* n'ont pas de droits, quelle qu'en soit l'utilité ou la bienfaisante vertu. L'animal lui-même, être sensible et actif, n'a ni devoirs ni droits, parce qu'il n'a ni raison ni libre arbitre. L'homme peut avoir des devoirs, non pas à l'égard, mais à propos des choses et des animaux; mais ceux-ci n'ont aucun droit vis à vis de l'homme. Être raisonnable, l'homme seul comprend le bien; être libre, il a seul conscience du devoir. Et c'est parce qu'il se sent des devoirs qu'il se sent des droits. Aux uns et aux autres s'attache la même obligation, la même autorité, la même nécessité morale. Par la raison, par la liberté, par le devoir, l'homme est un être sacré pour tout être qui se sent raisonnable, libre et moral. C'est qu'en effet pour l'homme, cesser d'être libre, c'est cesser d'être. Si par la tyrannie, la corruption, l'ignorance, la misère, il était possible d'enlever à l'homme jusqu'au sentiment de sa liberté, que resterait-il de lui, sinon l'animal? Il aurait donc perdu son être véritable, son *humanité*. Le plus grand mal qu'on puisse lui faire, c'est de le traiter comme une chose, une machine,

un instrument. Cela est contraire à sa nature, à sa dignité, à sa loi, alors même que cela est fait dans un but de perfectionnement ou de conservation. L'homme (l'homme moral s'entend) se perfectionne et se sauve lui-même, par la seule vertu du libre arbitre. Individu ou société, tout progrès de l'homme qui n'a pas son principe dans l'énergie personnelle, est sans racine et sans prix. C'est le perfectionnement de la machine et de l'animal. L'homme peut accepter, dans cette œuvre, des auxiliaires, mais non des agents qui viennent substituer leur initiative à la sienne. Être libre par essence, c'est sa loi, sa dignité, sa vraie perfection de tout faire librement. Sa nature d'être libre ne le dispense sans doute ni d'éducation, ni de gouvernement; mais elle ne comporte pas une éducation passive, dont une cause étrangère ferait tous les frais. Il est dans son essence de se gouverner lui-même, sans direction extérieure; et la meilleure éducation pour lui est celle qu'il opère lui-même avec les lumières d'autrui.

La liberté est donc le vrai, l'unique principe du droit. Tout droit se rapporte à la liberté. Toute justice s'explique et se définit par la liberté. Qu'est-ce que le droit de posséder la liberté de la personne, dans son rapport avec les choses. Qu'est-ce que le droit de penser? La liberté dans son acte le plus intime et le plus profond. Ce droit là est à l'abri de la force; mais il peut être atteint par l'ignorance et la superstition. Droit de l'homme, s'il en fût, bien qu'il ne soit inscrit ni dans le code civil, ni dans le code politique, il crée aux familles et à l'État l'impérieux devoir de l'enseignement et de l'éducation. Qu'est-ce que le droit de parler et d'écrire? La liberté dans sa plus haute manifestation, la liberté de l'esprit, pour lequel toute faculté corporelle, toute propriété matérielle n'est qu'un instrument. On voit déjà combien ce droit est saint, et que le pouvoir qui le viole commet un crime de lèse-humanité plus grave que s'il portait la main sur la propriété. Cela semble un paradoxe dans les idées politiques actuelles, parce que bien peu d'esprits sont habitués à remonter aux principes du droit, et qu'on est généralement enclin à juger de la gravité d'un abus de pouvoir sur la gravité des conséquences matérielles. Et pour-

tant rien de plus simple, au point de vue de la morale et de la psychologie. Si la sainteté d'un droit se mesure sur la dignité de la faculté à laquelle il correspond, que peut-il y avoir de plus saint que la liberté de la pensée? Le droit de vivre, le droit d'agir extérieurement, le droit de posséder, également inviolables, bien qu'inférieurs en dignité, n'ont de prix qu'autant qu'ils sont des moyens nécessaires à l'exercice des autres droits. La religion nous dit que, si la vie de l'homme est si précieuse, c'est qu'il a une âme à sauver. Profonde vérité qui devient manifeste sous une forme plus rationnelle. Ce qui fait le prix de la vie, de l'activité, de la propriété humaine, c'est que l'homme est une personne. Tout cela dès lors participe, comme moyen, de la sainteté de l'être libre, de *l'esprit* qui en est la fin. Si l'homme n'était qu'une force de la Nature, à l'instar des autres êtres, toute force supérieure aurait prise sur sa vie, ses actes, sa propriété, sans qu'aucun droit pût l'arrêter.

Tous les droits de l'homme, droits civils et politiques, peuvent donc se résumer dans un seul mot : liberté. Ce mot est la formule la plus simple et la plus complète tout à la fois de la démocratie. Plus on la creuse, plus on la trouve riche et profonde. Justice, égalité, fraternité, progrès, civilisation, socialisme bien entendu, il n'est rien qu'elle ne comprenne. Tous ces principes et tous ces sentiments reçoivent de la liberté leur vraie signification et leur véritable autorité. Une courte analyse suffira pour le démontrer.

Justice est un terme plus général et plus complexe que *liberté*, et qui semble plus propre à définir la démocratie. Il comprend toute espèce de droits, ceux qui naissent de l'égalité comme ceux qui naissent de la liberté. Mais c'est un mot vague qui n'apprend rien à l'esprit sur l'objet et le principe du droit. Rien de plus exact que de définir la démocratie le règne de la justice. Mais qu'est-ce que la justice? Est-ce une loi extérieure ou intérieure de l'humanité? A-t-elle sa racine dans la nature humaine, dont elle ne serait que l'expression? Ou bien est-ce une autorité qui s'impose d'en haut à la conscience? C'est ce que le mot ne dit point. Il exprime le caractère obligatoire de la loi morale, sans en révéler l'objet; pour

parler le langage de Kant, il en donne la *forme*, et non la *matière*. C'est donc une définition stérile de la démocratie.

Égalité est un terme plus précis que *justice*, et qui au premier abord semble mieux convenir que le mot de *liberté* à la définition même de la démocratie. Il ne paraît pas que toute société libre soit nécessairement démocratique. La liberté ne s'accommode-t-elle pas fort bien de l'aristocratie? Et l'histoire ne montre-t-elle pas qu'égalité et servitude vont parfaitement ensemble? Mais en réfléchissant, on voit combien il est dangereux de définir la démocratie par l'égalité. C'est qu'en effet la liberté lui devient alors étrangère, à ce point que l'égalité sous la servitude ne serait pas moins la démocratie que l'égalité sous la liberté! Honteuse définition, et très commode pour les amis du despotisme! Si elle était vraie, il faudrait avouer que jamais plus beau nom n'a couvert plus misérable chose. Quelle école politique, ayant le sentiment de la dignité humaine, accepterait la démocratie à ce prix? La seule étymologie du mot proteste contre une pareille interprétation. Démocratie, en bon langage, a toujours signifié le peuple se gouvernant lui-même; c'est l'égalité dans la liberté. L'égalité dans la servitude s'est toujours appelée tyrannie. Le mot *égalité* est donc une triste formule démocratique, du moment qu'on le sépare du mot *liberté*. Toute institution de ce nom où la liberté individuelle ne conserve pas tous ses droits doit être renvoyée à l'école du césarime.

Il y a plus. Que l'égalité soit une condition essentielle de la démocratie, nul n'en doute; mais ce qu'on sait moins, c'est qu'elle n'est qu'une conséquence rigoureuse de la liberté. Qu'est-ce en effet que l'égalité, sinon la liberté égale pour tous? C'est un attribut qui n'a de sens positif que par le substantif auquel on l'applique. Rien de plus injuste et de plus antidémocratique que l'égalité dans la servitude. L'égalité ne devient la formule de la justice et de la démocratie qu'autant qu'elle est l'attribut de la liberté. C'est donc par la liberté elle-même que se définit l'égalité. La vraie démocratie est le régime politique où la liberté complète, civile et politique, est le droit commun. En ce sens, il est vrai de dire

que c'est le seul gouvernement libre, dans le sens absolu du mot. Si l'histoire semble démentir cet axiome, la contradiction n'est qu'apparente. L'Angleterre est considérée à juste titre comme le pays classique de la liberté. Rien de plus vrai, si l'on compare cette société à d'autres dont la prétendue démocratie n'est que l'égalité dans la servitude, et surtout si l'on n'envisage que certaines libertés, mieux assurées dans cette société aristocratique que partout ailleurs. Mais le droit n'y est pas égal pour tous. Dans le droit politique, dans le droit civil, le privilége est partout, privilége de fortune, privilége de naissance, privilége de localité. Une minorité a le monopole de l'élection des pouvoirs politiques; une minorité plus restreinte a le bénéfice exclusif des emplois. Or ces priviléges qui, dans un état social donné, peuvent servir de garanties à certaines libertés, n'en sont pas moins en eux-mêmes contraires au principe général de la liberté, dont ils restreignent l'application. Un droit de moins, n'est-ce pas une liberté de moins? Si fier qu'il soit de sa liberté, le peuple anglais n'est donc pas encore un peuple libre dans le sens complet du mot, et il ne le sera pas tant que les priviléges aristocratiques subsisteront. Il n'y a de société parfaitement libre que dans la justice et l'égalité. C'est dire qu'il n'y a de liberté complète que dans la démocratie, et qu'à la rigueur ces deux mots peuvent être pris l'un pour l'autre. Donc le vrai principe de la démocratie est la liberté. Ce principe donné, l'égalité en sort comme tout le reste. Or, en bonne logique, c'est le principe, et non la conséquence, qui doit être la formule de définition.

La *fraternité* pourrait-elle être cette formule? Moins encore. La liberté et l'égalité sont des principes, tandis que la fraternité n'est qu'un sentiment. Or tout sentiment, si puissant, si profond, si général qu'il soit, n'est pas un droit; et il est impossible d'en faire la base de la justice. Les politiques qui essaient de l'ériger en principe commettent la même erreur que les moralistes qui fondent la loi morale sur l'amour (1). Que la politique et la morale

(1) C'est en vertu de ce principe que M. Louis Blanc professe l'égalité des

aient besoin de ces sentiments; que l'amour et la fraternité soient d'admirables auxiliaires du devoir et de la justice, nul ne songe à le nier. Les principes ne sont que la lumière de la politique et de la morale. Ces sentiments en sont comme les forces vives. Mais il ne faut pas leur demander la règle des mœurs et de la justice. Où conduit la morale de l'amour? A une charité aveugle qui foule aux pieds la justice. Où peut mener la politique de la fraternité? Au mépris de la liberté et de la dignité humaines. Un écrivain de la démocratie a signalé avec sa violente énergie le vice d'une pareille doctrine, en représentant les membres de la société communiste *attachés, côte à côte, sur le rocher de la fraternité* (1). Assurément l'association est un principe vrai et fécond. En elle est le salut de la démocratie; *in hoc signo vincet*. Mais à quelle condition? C'est que si la fraternité est l'âme de l'association, la justice en soit la loi. Autrement c'en serait fait de la liberté. La *fraternité* aboutirait au régime du couvent, comme la *paternité*, en fait de gouvernement, aboutit au despotisme patriarchal. Ne s'est-il pas rencontré une école, fort généreuse dans ses intentions, et véritablement enflammée de l'amour de l'humanité, qui a été ainsi conduite à la négation de la liberté et même de la loi morale (2)? Elle a tristement fini en une contrefaçon de théocratie; et après sa chute, elle a préparé des auxiliaires et des complaisants au pouvoir absolu. Tout socialisme, s'il n'était relevé par le sentiment de la liberté, et épuré par la notion du droit, tomberait infailliblement dans cette espèce de démocratie qui fait bon marché de

salaires, et règle la rétribution du travail sur les besoins, et non sur les œuvres des associés. Le sentiment est excellent; mais le principe est faux et dangereux. C'est substituer *la charité* à la *justice*, seule base fixe de toute société et de toute association, ainsi que le montre M. Proudhon dans sa critique acerbe et injuste à certains égards, contre M. Louis Blanc, Pierre Leroux et tous les *apôtres* de la *fraternité*.

(1) Proudhon, *Système des contradictions économiques*.

(2) Beaucoup d'adeptes du Saint-Simonisme, les philosophes surtout, ont résisté aux conséquences du principe. Mais la logique semble du côté de ceux qui ont conclu à la morale de la passion, et à la politique de l'autorité.

la personne humaine. La fraternité toute seule est donc une dangereuse formule pour la démocratie.

Reste la sainte devise de la Révolution : *liberté, égalité, fraternité.* On peut croire au premier abord qu'elle est la meilleure formule de la démocratie, parce qu'elle en est la plus complète. Mais en l'analysant, on la trouve moins rigoureuse que le simple mot de *liberté,* premier terme de la formule révolutionnaire. S'il est vrai, en effet, que le second terme de la formule, l'*égalité,* n'est que la conséquence du premier, et que, d'une autre part, le troisième terme, la *fraternité,* est l'expression d'un sentiment et non d'un droit, il s'ensuit que le premier terme, la *liberté,* suffit pleinement à la définition de la démocratie et à l'explication de toutes ses institutions. La formule de la Révolution n'est donc pas un véritable progrès sur celle de la philosophie. Les philosophes du dernier siècle ont donné à la Démocratie sa vraie formule. Les écoles socialistes auraient peut-être bien fait de s'en tenir au principe de la philosophie, assez large pour tout comprendre.

Liberté, liberté ! le cri de Voltaire, de Montesquieu, de Rousseau, de Turgot, de Condorcet, de Kant, de Fichte, de Schiller, de Hegel, de Gœthe, des plus grands hommes de la politique et de la philosophie modernes, est encore aujourd'hui, après tous les progrès de la science sociale, le dernier mot de la politique et de la civilisation. *L'histoire universelle n'est que l'histoire de la liberté* (1). Tout s'y mesure à ce principe : religion, morale, art, littérature, industrie, politique, économie sociale. Les institutions qui lui sont le plus contraires lui doivent leur raison d'être historique. Rien n'est plus monstrueux que le despotisme érigé en idéal de gouvernement. S'il y a eu, dans l'histoire, des dictatures bienfaisantes, c'est précisément parce qu'elles préparaient le règne de la liberté, en faisant tomber par l'industrie, par la guerre, par la centralisation, par une certaine civilisation matérielle, les chaînes qui retenaient l'essor de l'humanité. Il y a tant d'espèces de servitudes, pour cette pauvre Humanité, sur la terre qu'elle habite,

(1) Hegel, *Philosophie de l'histoire, introduction.*

qu'une servitude moindre doit souvent être considérée comme un progrès. Tel despotisme éclairé et généreux, fort supérieur au peuple barbare ou inculte qu'il gouverne, peut accomplir une mission d'affranchissement. Exemple : Pierre le Grand ou Joseph II. C'est sa justification devant le tribunal de l'humanité, laquelle devient de plus en plus sévère pour ces moyens de civilisation, à mesure qu'elle acquiert davantage le sentiment de sa dignité. Mais que dire des dictatures sans nécessité et des despotismes rétrogrades? Il ne leur sera jamais pardonné d'avoir fait violence à la personne humaine, uniquement pour la rendre plus souple au gouvernement de la force, en éteignant en elle cette flamme de vie morale qui fait la haute civilisation des sociétés humaines.

Résumer ainsi toute justice et toute démocratie dans le mot *liberté,* n'est-ce pas en revenir aux errements du *libéralisme,* dont tant de faits sociaux et tant d'idées nouvelles ont démontré l'impuissance en Europe depuis cinquante ans? N'est-ce pas jeter l'anathème à toutes les écoles nouvelles qui ont arboré le drapeau d'une politique plus radicale et plus populaire? — Bien loin de là : c'est les justifier en les fondant sur le seul principe qui ne souffre ni contestation ni comparaison. Tant que ces écoles, qu'on s'accorde généralement à réunir sous le nom de *socialisme,* ne font que prêcher le bien-être et l'égalité, les moralistes et les politiques peuvent avec une certaine raison les rappeler au sentiment de la dignité humaine. Il y a une manière de civiliser une société que la morale a le droit de flétrir du nom de corruption. Il y a tel système de bien-être matériel qui n'exclut point l'abrutissement. Si le socialisme n'avait que ses *gras pâturages* à offrir à l'Humanité réduite à un troupeau, l'école libérale pourrait soutenir que les misères et les désordres de l'anarchie économique valent mieux pour la liberté et la dignité de l'homme.

Mais que répondre au socialisme proposant toutes ses réformes au nom de la liberté? Si le libéralisme aboutit à la consécration de tous les priviléges et de toutes les servitudes économiques, n'est-il pas convaincu d'être aussi contraire à la liberté qu'à la justice? Les intentions de cette école sont excellentes : elle veut la liberté,

la dignité, le bonheur de tous, et se flatte toujours que l'état social et économique actuel amènera cet âge d'or. Mais, en attendant, ses adversaires lui font le reproche de se résigner trop facilement à la misère, à la dégradation, à la servitude actuelle des classes populaires, même après la grande Révolution qui a ouvert l'ère de la démocratie en Europe et dans le monde entier. L'école libérale a horreur de tout ce qui ressemble à une gêne, à une entrave, à une sujétion quelconque; elle ne veut pas entendre parler de l'organisation du travail; elle tient en grande défiance l'association des travailleurs. Le salariat, que le socialisme veut détruire à tout prix, est pour elle le travail libre par excellence; et comme cet état de choses entretient la misère des masses, cette école ne voit pas que sa manière d'entendre la liberté n'engendre que servitude. Aussi les écoles qui l'attaquent, quand elles sont bien inspirées, le font-elles au nom de la liberté autant que de l'humanité.

C'est là aujourd'hui la plus grande force des systèmes que l'école libérale accuse de prêcher le bien-être au mépris de la justice et de la liberté. La misère est la pire des servitudes. Chercher à en délivrer le peuple est l'entreprise la plus libérale qui puisse être tentée. Quand les libéraux redoutent pour la liberté individuelle tel système d'association ou d'organisation du travail, leurs scrupules ne devraient pas tenir contre la triste réalité. Il s'agit bien de prendre souci des caprices de la personnalité humaine, plus ou moins gênée par l'association, quand l'homme tout entier, volonté, intelligence, sentiment, est réduit à l'état de brute ou de machine!

Entre les libéraux et les socialistes, la vraie question est de savoir si les remèdes de ceux-ci contre la misère sont efficaces; car, s'ils le sont, tout est dit. Avec le bien-être commence une ère nouvelle de moralité, de lumières, de liberté pour le peuple. La plus libérale de toutes les écoles aujourd'hui est donc celle qui tend à affranchir le travail des nécessités économiques qui pèsent sur lui. Le socialisme bien entendu n'a pas un autre but, une autre formule que le libéralisme. C'est au nom de la liberté, de la

moralité, de la dignité humaine, qu'il propose toutes ses réformes et toutes ses institutions. Il y a bien un certain socialisme qui oppose à tout propos le bien-être au droit, l'égalité à la liberté. Réussît-il à faire une société riche et matériellement heureuse, ce ne serait point là l'idéal de la démocratie. Toute société où manquent la justice et la liberté n'est qu'un troupeau, dont le meilleur pasteur sera toujours un despote. Ce despote fût-il un père pour ses sujets, un tel gouvernement n'en est pas moins un outrage à l'humanité. Ici le vrai socialisme est parfaitement d'accord avec le libéralisme. S'il se préoccupe davantage de la condition matérielle de l'homme, c'est qu'il sait que sa condition morale en dépend étroitement. S'il songe au corps, c'est que l'âme est en jeu. Sous la servitude et les misères de l'un, il voit la servitude et les misères de l'autre. Le travail affranchi, c'est à ses yeux l'émancipation intellectuelle et morale du peuple par le bien-être, le loisir, la sécurité qui en résultent. Il se garde bien de réduire toute espèce de progrès à la satisfaction des besoins du corps; mais il croit à l'indissoluble unité de l'esprit et de la matière dans l'être humain, et ne pense pas qu'il puisse être rien fait de sérieux pour l'éducation des âmes, si l'on n'arrache les corps à la triste condition où les retient le régime économique actuel. La personne humaine, la liberté morale, la vie de l'esprit, voilà ce qui le touche par dessus tout, dans le problème de la misère. En cela n'est-il pas plus libéral que l'école qui, par système ou par impuissance, fait de la liberté le privilége d'un petit nombre de riches et d'oisifs?

Encore si cette liberté, que les libéraux ne veulent que pour une classe de citoyens, était assurée! La justice en souffrirait; mais ce privilége, si précieux pour l'élite qui aurait l'honneur d'en jouir, pourrait profiter à la nation entière, s'il était exercé comme une tutelle bienfaisante. C'est là, en effet, l'unique raison qui puisse désarmer pour un temps la justice sociale. Le gouvernement d'un pays par une aristocratie ou une classe moyenne peut être une transition nécessaire à la démocratie, à cause de la grande infériorité intellectuelle et morale des classes populaires. Alors le

pouvoir, quel qu'il soit, monarchique, aristocratique ou bourgeois, qui prépare efficacement l'avènement de ces classes sur la scène politique par un progrès continu de lumières, de richesse, de moralité, remplit une noble mission, et mérite de conserver son privilége aussi longtemps que son œuvre n'est point achevée. Mais, même à ces conditions, ce régime est essentiellement provisoire, et toujours sujet aux révolutions d'en bas. Le peuple tenu en tutelle, même pour son bien, n'est que trop disposé à soupçonner l'intégrité ou à s'irriter de l'orgueil de ses tuteurs. Que sera-ce donc si les tuteurs sont infidèles à leur mission, s'ils ne veulent qu'assurer leur privilége contre l'invasion des réformes démocratiques, s'ils en professent l'immuable justice et l'éternelle nécessité, si surtout ils ne font rien pour initier graduellement le peuple au partage des droits de la cité? Quelle peut être alors la sécurité de cette cité entourée de *barbares* qui n'y font irruption que pour la bouleverser, qui n'y portent que l'anarchie, et n'y laissent que le despotisme? Au lieu de se récrier contre de telles éventualités, les libéraux ne feraient-ils pas mieux de songer tout de suite aux moyens de fonder cette liberté qui leur est si chère sur la justice et sur la démocratie?

Aujourd'hui l'expérience a prononcé chez tous les grands peuples modernes. La liberté n'est sûre qu'autant qu'elle est devenue le droit commun. Tous les gouvernements mixtes, quelles que soient leur mission et leur durée, ne sont que provisoires; et même beaucoup d'entre eux ont tant de peine à vivre qu'on peut douter s'ils sont nés viables. L'Angleterre est jusqu'ici la seule société où cette forme de gouvernement ait eu la durée et la puissance. C'est qu'elle est la seule société véritablement aristocratique du monde moderne. Partout ailleurs, il existe sans doute une certaine inégalité entre les classes qui peut permettre et même rendre nécessaire pour quelque temps l'établissement du gouvernement des classes moyennes; mais cette inégalité n'est pas telle qu'un sentiment plus ou moins vif d'égalité ne rapproche le peuple des classes qui le dominent, et n'en fasse pour elles une sorte de rival jaloux qui applaudit à la destruction de libertés

dont il ne jouit point. Les libéraux peuvent accuser parfois l'impatience des démocrates; mais c'est une grande erreur de leur part d'opposer la liberté à la démocratie. Il n'y a de liberté sûre, comme de justice complète, que dans celle-ci. Malheur aux libéraux assez égoïstes pour ne pas le comprendre! Il en sera toujours de leur gouvernement comme de la cité antique, cette fleur brillante et fragile dont la racine trempait dans l'esclavage. Vaut-il mieux avoir les *barbares* dans la cité que dehors? C'est une question sur laquelle la politique n'a pas toujours le choix des solutions. Ce qui est urgent en tout cas, c'est de travailler vigoureusement à civiliser cette *barbarie*, pour la rendre digne de la cité.

La démocratie est donc la seule forme politique adéquate à la liberté, la seule juste, par conséquent la seule *vraie*, dans le sens propre du mot. Sans doute cet idéal n'est pas toujours possible. Et quand on s'efforce de le réaliser en faisant violence à tous les éléments, à tous les instincts de la réalité, on ne réalise qu'une abstraction chimérique ou malfaisante. Il y a des sociétés où l'aristocratie est le salut, où la démocratie serait le danger, où même les droits de la liberté sont mieux garantis par la première que par la seconde. Mais cela ne fait pas que la démocratie ne soit une forme de gouvernement infiniment supérieure en principe à l'aristocratie. Les publicistes les plus attachés à la forme aristocratique ne songent guère à nier l'excellence de la démocratie; ils se bornent à en contester l'à-propos.

Il s'est bien trouvé, de notre temps, d'éminents publicistes (1) qui, épris de cette forme mixte de gouvernement où les trois principes, monarchique, aristocratique et démocratique, se mêlent et se balancent dans un équilibre plus ou moins heureux, ont essayé d'en montrer la supériorité philosophique sur tous les gouvernements simples, et particulièrement sur la démocratie. Cette thèse éclectique, fort ingénieusement soutenue, peut être excellente en fait; mais elle n'est pas sérieuse en principe. Dans l'ordre

(1) L'école doctrinaire.

de la théorie, c'est la démocratie pure qui est la vérité; toute institution monarchique ou aristocratique qu'on vient y mêler ne peut que l'altérer ou la fausser. Dans la pratique et dans l'histoire, où il ne s'agit plus que de la réalité, les choses changent d'aspect. La meilleure forme de gouvernement y étant celle qui répond le mieux aux goûts, aux mœurs, aux idées, il se peut fort bien que ce soit la moins rationnelle et la moins logique, vu l'état de la société à laquelle elle est appliquée. C'est l'histoire de la société anglaise et de presque toutes les sociétés de notre vieille Europe, qui n'ont pu passer brusquement de la monarchie absolue ou aristocratique à la pure démocratie. Mais cette dernière forme de gouvernement n'en est pas moins l'idéal de toute société.

Les publicistes de la monarchie tempérée n'ont pu en contester la supériorité logique que grâce à la confusion des mots *république* et *démocratie*. Il est telle république en effet à laquelle on pourrait opposer avec avantage la monarchie parlementaire, même comme garantie de la liberté et de l'égalité. Beaucoup de républiques de l'antiquité et du moyen âge ne valent pas la monarchie tempérée des sociétés modernes. Toujours est-il que la démocratie absolue est la vérité et la perfection en politique, puisque seule elle est l'expression complète de la justice et de l'égalité. Assurément c'est déjà un beau et noble gouvernement que celui qui assure la liberté des citoyens. Mais la justice et l'égalité veulent davantage. Tant que le droit d'élection est le privilége d'une classe de citoyens, la justice n'est pas satisfaite, et la constitution politique qui consacre cette inégalité est défectueuse. Si une société doit déjà s'estimer heureuse de vivre libre sous un gouvernement qui est l'œuvre d'un homme ou d'une classe, il ne peut lui être indifférent de jouir en tutelle de cette liberté. Alors même qu'elle est assurée du dévouement de ses tuteurs, elle tend à s'affranchir de la tutelle; elle aspire à un gouvernement qui soit son œuvre, en même temps que sa providence. Il ne lui suffit pas que tout se fasse pour elle; il faut encore que tout se fasse par elle, soit par un acte direct de sa volonté, soit par une délégation.

On a beau assimiler à des *fonctions* les droits tout politiques

qui ont rapport à l'élection et à l'organisation du pouvoir, et réserver le nom de *droits* aux droits sociaux, sans le respect desquels il n'y a plus de société politique. Cette assimilation est un sophisme. Il est possible, il est même nécessaire de distinguer le droit en principe, et le droit en exercice. Mais le droit politique n'en est pas moins inhérent à la nature de l'homme et à la qualité de citoyen. Qu'on le restreigne, qu'on l'ajourne dans son exercice, tant que durera l'incapacité politique de telle ou telle classe de citoyens, cela se comprend et se justifie. Il n'en est pas moins vrai que l'ordre politique n'est parfait, que la justice n'est pleinement satisfaite que le jour où tout citoyen a sa place au banquet de la cité. Voter n'est pas faire œuvre de fonctionnaire, mais acte de citoyen. Toute fonction étant le fait d'une classe d'individus qui travaillent pour une fin particulière, c'est abuser du mot que de qualifier de fonction l'exercice d'un droit, c'est à dire d'une faculté commune à tous, et dont l'exercice est un devoir pour chacun. Le suffrage universel appliqué partout et toujours à l'élection des pouvoirs publics, voilà le droit. Le suffrage restreint, de même que l'hérédité du pouvoir souverain, peut être une nécessité provisoire; mais il faut se garder d'élever à la hauteur d'un principe des institutions qui n'ont leur raison d'être que dans des circonstances sociales plus ou moins variables. C'est le cas ici de dire avec Bossuet : *Il n'y a pas de droit contre le droit.* La seule institution qui soit vraiment de principe et de droit, c'est l'égalité politique absolue, c'est à dire la démocratie pure.

Ces idées ont toute la simplicité et la rigueur des vérités mathématiques, et ne seraient point sujettes à contestation si elles ne s'adressaient qu'à des intelligences. Mais elles soulèvent les passions, et mettent en jeu les intérêts. Cela explique pourquoi elles ont tant de peine à se faire jour à travers les sophismes et les préjugés de toute espèce qui en voilent la lumière ou en étouffent l'essor. Tant qu'elle reste sur le terrain de la théorie, la politique est une science aussi exacte dans ses définitions, aussi rigoureuse dans ses déductions que la géométrie. Comme elle n'envisage que le droit absolu, elle opère, de même que la géométrie, sur une

idée, et non sur une réalité. L'idéal de l'homme et de la société étant défini, les droits sociaux, les droits politiques, l'institution et l'organisation rationnelle des pouvoirs publics au moyen de l'élection ne sont plus que les corollaires d'une telle définition. Les difficultés, les incertitudes, les erreurs de la politique ne se produisent que dans la pratique, en face de la réalité. C'est alors que les questions de fait dominent les questions de principe, que le droit cède ou s'ajourne devant la nécessité et l'opportunité. Mais les publicistes vraiment philosophes ne s'y trompent pas; ils n'ont garde d'ériger le fait en principe, la nécessité en droit, la *réalité* en *vérité*. Ils conservent à la science la pureté idéale de ses principes, en renvoyant à l'histoire la responsabilité des violations et des restrictions plus ou moins nécessaires de la justice absolue.

La politique a encore ceci de commun avec la géométrie qu'elle n'est pas une pure satisfaction de l'esprit; elle a un but pratique. De même que la science dont nous venons de parler, elle passe à l'état de *mécanique*, pour ainsi dire, du moment qu'elle descend du monde des *idées* dans le monde des *forces*. Alors la réalité, dont il avait fallu faire abstraction pour ne pas rompre la chaîne des déductions rationnelles, reparaît au premier rang des questions politiques. Il s'agit avant tout de connaître, de manier, de gouverner des forces réelles, de voir comment et dans quelle mesure les principes leur peuvent être appliqués. Qu'importe le droit, si la capacité de l'exercer manque? Qu'importe que la constitution fasse citoyens les hommes ignorants et serviles que lui livre la société? Ici les objections des adversaires de la démocratie conduisent à distinguer la démocratie dans le gouvernement et dans la société. Le gouvernement d'un pays peut être démocratique, sans que la société le soit réellement. En ce cas, il n'est qu'un fragile échafaudage qu'emporte le vent des réactions; né d'un accident, il périt par un autre accident. Ou c'est une lettre morte, ou c'est une aventure révolutionnaire sans durée, sinon sans effet. Il y a plus : le suffrage universel, exercé par un peuple esclave de ses préjugés et de ses passions, est une arme entre les

mains d'un enfant; il éclate dans la fougue des entraînements populaires, de manière à blesser la main aveugle qui s'en sert, et la main douce et bienveillante qui essaye de le diriger. Il ne pourrait viser juste et atteindre le but que sous la main impérieuse d'une dictature intelligente et généreuse. Le suffrage universel ainsi pratiqué peut convenir à une révolution; mais il n'y a de démocratie libre, régulière et durable que celle qui repose sur une société vraiment démocratique.

CHAPITRE II.

DÉFINITION DE LA SOCIÉTÉ DÉMOCRATIQUE.

La plupart des philosophes et des publicistes du siècle dernier ont expliqué l'origine des sociétés par l'hypothèse d'un contrat librement débattu et consenti entre les individus qui les composent, dans le but réfléchi de sauvegarder leurs droits et leurs intérêts mis en péril par les violences anarchiques de l'état de nature. La philosophie de notre temps n'a pas eu de peine à démontrer, l'histoire en main, la fausseté d'une pareille explication. Que l'assosiation soit un fait d'instinct et de nécessité, déterminé partout et toujours par la nature essentiellement sociale de l'homme, et non par une raison de devoir et d'intérêt, c'est ce que l'histoire et la psychologie ont mis hors de doute. La sociabilité est un trait caractéristique de l'espèce, de même que la raison, la conscience et la volonté. L'homme hors de la société est un être imaginaire, une abstraction. L'homme vrai, l'homme réel est celui qui vit en société et par la société. Aussi haut que remonte l'observation historique, elle découvre des *races*, des *nations*, des *peuplades*, des *tribus*, jamais d'*individus*. A proprement parler, ce n'est pas la société qui est l'abstraction, et l'individu la réalité; c'est au contraire la société qui est la réalité, et l'individu l'abstraction. En

un mot, l'état de *nature*, pour parler le langage des philosophes, c'est l'état social. La psychologie et l'histoire n'en connaissent pas d'autre.

Cela étant, l'individu n'entre pas dans la société avec la parfaite conscience de ses droits et de ses intérêts, comme une personne libre qui stipule tout d'abord la garantie des uns et des autres, en échange des sacrifices auxquels elle s'engage : il y entre comme un simple élément dans un *tout naturel*, selon le mot de Bossuet. C'est moins une *personne* qu'une *force* naturelle, égoïste et sociable tout à la fois, mais purement instinctive dans son égoïsme, aussi bien que dans sa sociabilité. Le sentiment du droit manque à l'un de ces mobiles, de même que la conscience du devoir manque à l'autre. Aussi l'instinct et la crainte sont-elles à peu près les principes régulateurs des sociétés primitives. On y parle bien de loi et de religion ; mais ni les religions d'amour, ni les lois de justice ne sont de ce temps. L'homme alors n'obéit qu'à une autorité étrangère, dite supérieure à sa conscience et à sa raison. Il en est de l'origine de la société comme de celle du langage, de la religion, de la législation, des arts, de toutes les institutions vitales de l'humanité. La logique, la métaphysique, la philosophie, la science n'y sont pour rien tout d'abord ; c'est la Nature qui en fait tous les frais.

Plus tard, à mesure que la conscience et la raison s'éveillent, les institutions sociales, religieuses, morales, politiques, économiques se développent, s'épurent, se dégagent de leur origine toute naturelle, se transforment en notions rationnelles, en théories scientifiques. Le langage se ramène à des lois, la religion à des idées, la législation à des principes, les arts à des méthodes, la société à de libres conventions. De là l'illusion des philosophes du dernier siècle. Confondant l'état de nature et l'état de raison, le primitif et l'idéal, ils étendent à l'origine même des institutions les caractères qui sont propres à leur époque de maturité et de perfection. Ils font du langage une œuvre de logique, de la religion une œuvre de philosophie, de la législation une œuvre de morale, des arts une œuvre de science. De même ils font de la

société une œuvre de politique où la raison aurait tout conçu, et la volonté tout accompli.

Mais, en réfutant la fausse hypothèse de l'origine *constitutionnelle* des sociétés, les historiens et les philosophes de notre temps n'ont pas vu la profonde vérité cachée sous cette erreur. La philosophie du xviii[e] siècle est la première, dans les temps modernes, qui ait bien compris les caractères et les conditions d'une véritable société *politique*. Une nation, un peuple, une tribu n'est pas une *société,* dans le sens politique du mot, tant que les individus qui la composent ne sont pas traités en citoyens, c'est à dire en hommes qui ont la conscience de leurs droits et de leurs devoirs. Nos historiens et nos philosophes oublient cette distinction entre la société de *nature* et la société de *justice*, entre la *nation* et la *cité*. Si l'école qu'ils refutent a le tort d'assigner une origine constitutionnelle à la première, elle a parfaitement raison de le faire pour la seconde. Toute société vraiment politique repose sur le consentement des volontés libres, et date d'une constitution. Il est vrai que ce genre de société ne commence jamais qu'après une longue, dure et sanglante histoire, où la société de *nature,* tribu, peuplade ou nation, se constitue, s'organise, se civilise, assurant son indépendance au dehors par la guerre, et son unité au dedans par la centralisation, faisant son éducation par l'influence des sciences, des lettres et des arts, sous la tutelle du gouvernement plus ou moins despotique, quelle qu'en soit la forme, monarchie absolue, aristocratie militaire, ou tyrannie populaire.

L'Orient, n'ayant pas le sentiment de la personne et de la justice, est resté étranger à la *cité*. La Grèce et l'Italie y sont arrivées d'assez bonne heure, grâce à l'esclavage, et surtout à l'heureux génie des races grecque et latine. Dans les temps modernes, la transformation des peuples en sociétés politiques a été beaucoup plus lente, plus laborieuse, plus difficile, par le concours d'une foule de causes, telles que les vastes proportions de ces sociétés, la variété et l'incompatibilité de leurs éléments, les instincts anarchiques et féodaux des tribus barbares qui en ont fait la séve et la force, l'éducation toute religieuse et toute servile,

nullement politique, de l'homme moderne, sous le règne des prêtres et des princes. C'est dans les républiques italiennes du moyen âge qu'apparaissent les premiers types de société politique, types impurs et fragiles, formés à la hâte d'éléments hétérogènes, d'institutions romaines et de traditions féodales. D'ailleurs, le peuple au sein duquel s'élevaient ces brillantes cités n'avait pu, sous le double joug du pape et de l'empereur, assurer ni sa liberté ni son indépendance. Les communes du moyen âge étaient de pures institutions de défense contre les usurpations ou les violences des pouvoirs féodaux. Tout y était combiné, organisé, préparé dans ce but unique, sans respect des personnes et des droits qui leur sont inhérents. Les membres de la commune étaient plutôt des soldats que des citoyens; la liberté y était emprisonnée dans les statuts et les coutumes des corporations; le sentiment du salut public y faisait taire le sentiment du droit, bien faible encore d'ailleurs et bien obscur dans ces consciences du moyen âge privées de la vraie notion de la justice.

Les premières sociétés politiques vraiment dignes de ce nom sont l'Angleterre, la Hollande, les États-Unis d'Amérique et la Suisse. Là le sentiment de la personne et du droit se fait jour plutôt qu'ailleurs, et se propage dans toutes les classes de la nation, noblesse, bourgeoisie et peuple, sous des formes très diverses de gouvernement. On y comprend généralement que le pouvoir, quelle qu'en soit l'origine, aristocratique, démocratique ou monarchique, n'a pas droit absolu sur les personnes et sur les propriétés; qu'il est pour les individus des droits imprescriptibles et inaliénables que tout régime social doit respecter, et que les constitutions et les chartes ne font que promulguer. Le sentiment et le droit de l'égalité manquent encore à ces sociétés, mais le sentiment et le droit de la liberté suffisent pour en faire de véritables sociétés politiques. Bien que tous les membres de la nation ne participent pas également à l'élection des pouvoirs, et que même, dans plusieurs pays, certains pouvoirs y soient indépendants de l'élection et héréditaires, les droits sociaux, tels que l'*habeas corpus*, le respect de la propriété, la liberté de penser

et d'écrire, la liberté de transaction, d'association, de réunion, etc., etc., n'en sont pas moins garantis à tous les citoyens, quelle que soit leur condition.

La nation française ne devient une société politique qu'à partir de la Révolution. Jusque-là il y a bien des individus, nobles, bourgeois, prolétaires, qui ont le sentiment des droits de l'homme; mais les classes, noblesse, bourgeoisie, peuple, ne l'ont pas. Les luttes héroïques des nobles, les courageuses résistances des communes, l'opposition des parlements, les plaintes des états généraux, les jacqueries des paysans tiennent à beaucoup de causes, parmi lesquelles il ne faut guère compter le sentiment du droit. C'est la philosophie du dernier siècle et la Révolution qui ont fait l'éducation politique de la nation française. Sauf les intervalles plus ou moins longs de dictature révolutionnaire ou militaire, la France, depuis 89, a joui des droits et des garanties constitutionnelles qui sont les conditions de toute société politique.

Après la France, et sous l'influence plus ou moins directe de la Révolution, la Belgique, la Prusse, la Suède et le Danemark, le Piémont, l'Espagne, le Portugal sont devenus des sociétés politiques, grâce au gouvernement parlementaire plus ou moins largement pratiqué. Comme les institutions ont leur cause première dans les mœurs, et qu'elles en tirent surtout leur force et leur vertu pratique, le gouvernement parlementaire ne garantit pas également aux citoyens le libre exercice de leurs droits sociaux, dans ces différents pays. Tandis que les institutions représentatives sont complétement appliquées en Belgique et en Piémont; elles le sont incomplétement en Allemagne et dans le Nord, où le principe féodal n'a pas encore perdu toute sa force, et où le principe monarchique est toujours prépondérant; elles le sont fort irrégulièrement en Espagne et en Portugal, où le prestige de la monarchie est encore très grand, où la religion domine la politique et la justice, où l'armée est mêlée aux luttes des partis. Quant au reste de l'Europe et du monde, il ne faut pas y chercher de sociétés vraiment politiques, sous les formes constitutionnelles ou même républicaines qui en cachent la barbarie et la ser-

vilité aux observateurs superficiels. La plupart des républiques espagnoles de l'Amérique ne comprennent guère mieux la liberté et la justice que les peuples à demi barbares auxquels le despotisme des czars essaye d'inoculer la civilisation de l'Occident.

Une société politique se reconnaît donc à ce signe, que les droits de l'homme y sont compris et respectés de tous, quelle que soit d'ailleurs la part que prennent les citoyens au gouvernement de la cité. Que le gouvernement soit monarchique ou républicain, aristocratique ou démocratique, du moment que ces droits sont solidement garantis, la *cité* existe. Jusque-là il n'y avait qu'une société de *nature*, nation, peuplade ou tribu, que gouvernait la crainte ou l'amour, sans la règle du droit. Mais quand on dit que la cité peut exister sous les formes de gouvernement les plus diverses, on n'entend pas que ces formes soient indifférentes en elles-mêmes à la perfection de la société politique. La monarchie étant le règne d'un seul, et l'aristocratie le règne de plusieurs, il est clair que ces gouvernements sont, au point de vue de la vérité et de la justice absolue, inférieurs à la démocratie, qui est le règne de tous. Puisque tous les citoyens y concourent également à l'élection des pouvoirs et à la confection des lois, la démocratie est la seule forme de gouvernement où le respect des droits sociaux puisse être parfaitement assuré. Elle est aussi la seule où l'égalité des citoyens soit complète, dans l'exercice des droits de toute espèce. Alors même que, dans les sociétés monarchiques ou aristocratiques, les gouvernements ne laisseraient rien à désirer pour le respect des droits, et la bonne administration des intérêts sociaux, il y aurait encore, dans les priviléges conférés à un homme ou à une classe, de quoi blesser la justice et la dignité humaine. L'idéal de la société politique est l'absolue égalité dans l'exercice de tous les droits.

Quels sont les caractères d'une véritable société démocratique? Depuis que la Révolution, en France surtout, a détruit les derniers vestiges de féodalité, on semble croire généralement que la société moderne est devenue, par ce seul fait, essentiellement démocratique. Les publicistes de la monarchie absolue et du des-

potisme militaire prétendent parler au nom de la démocratie, comme les publicistes de la république. Seulement, tandis que les uns lui veulent un roi ou un maître, les autres la réputent infaillible, *vox populi, vox Dei,* et, à défaut d'éducation et de science politique, s'en fient pleinement aux inspirations de son génie. C'est se montrer par trop facile sur la définition d'une société démocratique. Une nation ne mérite pas ce beau titre uniquement parce qu'elle jouit d'un code civil, ou même d'un code politique où l'égalité des citoyens est consacrée. Le code civil, même en pleine vigueur, n'empêche pas que certaines classes de la société qui en jouit ne soient vouées en quelque sorte à la misère, à l'ignorance, à l'immoralité. Le code politique ne peut faire sortir, comme par enchantement, un peuple de citoyens de ces classes déshéritées, en leur disant : Levez-vous et votez. L'abolition légale de tous les priviléges et de toutes les institutions qui violaient l'égalité où gênaient la liberté, ne suffit pas pour faire d'une nation une véritable démocratie. Elle crée le droit, mais non le fait. La société moderne est devenue, grâce à la Révolution, une table rase pour l'institution future, une matière plus ou moins propre à la forme démocratique; elle n'est point encore une démocratie. Elle n'est pas même une société politique, dans le vrai sens du mot, puisqu'elle compte des classes entières, et les plus nombreuses, où le sentiment du droit n'est pas encore éveillé. Il n'y a de véritable démocratie que là où existe une certaine communauté d'idées et de sentiments, qui permet aux membres d'une société de se rapprocher, de se comprendre, de se respecter, dans les conditions les plus inégales, sans que la loi ait à intervenir entre l'orgueil insolent des uns et l'humilité servile des autres.

L'égalité absolue n'est pas seulement impossible; si elle pouvait se réaliser, elle détruirait toute hiérarchie, toute organisation sociale. La vraie démocratie n'en a pas besoin; elle n'a jamais songé à faire passer sous le même niveau les intelligences et les fortunes. Dans une société parfaitement démocratique, les conditions, les professions différentes restent; mais les classes ont

disparu. Il y a encore, il y aura toujours des citoyens exerçant telle fonction, tel emploi, tel métier; il y a et il y aura les ouvriers du corps et les ouvriers de l'esprit. Quand même les *salariés* eussent partout fait place aux *associés*, ce qui est l'avenir de la démocratie, la hiérarchie n'en serait pas moins nécessaire à toute association organisée. Chaque associé y serait appelé à l'œuvre à laquelle ses facultés l'ont rendu le plus apte; tel serait directeur, tel employé, tel simple ouvrier de l'association. Le principe démocratique s'accommode d'autant mieux de cette inégalité de conditions, de professions, de fortunes, que c'est la seule qu'il laisse subsister. La nature ne permet pas, et la société ne demande point que tout citoyen soit également propre à tout, qu'il fasse toutes les œuvres, remplisse tous les rôles, passe par toutes les conditions; qu'il soit tour à tour ouvrier, marchand, artiste, ingénieur, savant, poète, orateur. Ce que la nature comporte, ce que la démocratie réclame, c'est que tout membre de la société soit citoyen *actif* (1), c'est à dire électeur, juré, soldat, magistrat (dans une certaine mesure); qu'il ait, en un mot, une part égale dans le gouvernement et l'administration de son pays.

Mais, pour jouer ce rôle dans la cité, il faut que chacun y ait été instruit, formé par l'éducation; et de plus, que sa condition, sa fonction, sa profession lui assurent la liberté, le loisir, les ressources nécessaires pour exercer tous ses droits, et remplir tous ses devoirs de citoyen. Qu'importe, en effet, que la loi en ait fait un citoyen dans la plus large acception du mot, si le défaut d'éducation, les nécessités de la vie, ou les exigences de la profession en font une brute ou un esclave? Voilà dans quel sens il est vrai de dire que la vraie démocratie ne souffre pas de classes. Elle ne veut ni nobles, ni bourgeois, ni ouvriers, ni paysans, c'est à dire des hommes essentiellement différents d'éducation, d'instruction, d'idées, de mœurs, de sentiments et d'intérêts, qui parlent à peine la même langue, et alors même qu'ils la parlent, ne la comprennent pas de la même façon, qui ne peuvent lier

(1) C'est ce que la Révolution avait compris. Le mot est d'elle.

entre eux un commerce d'idées et de sentiments sur les questions les plus vitales de la science, de la morale et de la politique. Elle veut partout des citoyens et des *égaux*, des égaux et non des frères. La fraternité est un sentiment que toute société, celle de nature comme celle de justice, peut revendiquer; tandis qu'il n'appartient qu'à la démocratie de parler d'égalité.

Cette égalité, qu'on peut appeler *morale* pour la distinguer de l'égalité *civile* et de l'égalité *politique* dont elle est la condition, est le principe même de la démocratie. Une société n'est vraiment démocratique qu'autant qu'elle la possède. C'est ce que ne voient pas beaucoup de publicistes libéraux et même démocrates qui croient qu'un pays est en pleine démocratie, du moment que la constitution lui garantit l'égalité civile ou l'égalité politique. Dans une telle société, s'il n'y a plus de castes, il peut encore y avoir des classes. Sans doute il y a bien loin de la caste à la classe; nul privilége, nul droit à part n'est attaché à celle-ci. Devant la loi tous les citoyens sont égaux; nul obstacle légal à ce que chacun arrive à tout, aux suprêmes fonctions comme à la plus riche fortune. Mais devant la société c'est toute autre chose; les obstacles viennent de partout, de l'ignorance, de la rusticité, de la misère, et se dressent sur le chemin de l'ouvrier ou du paysan pour lui barrer le passage, quelles que soient d'ailleurs l'ardeur de son élan et la vigueur de ses facultés naturelles. Où réussit la plus simple dose d'intelligence et d'activité chez le noble et le bourgeois riche, on voit échouer même le génie chez l'ouvrier pauvre et le paysan rustique. Voilà pour l'égalité civile. Quant à l'égalité politique, lors même que l'expérience ne serait pas là pour le démontrer, il tombe sous le sens que le droit sans la capacité ne pouvant être qu'une arme pour l'anarchie ou le despotisme, le premier acte d'une sage politique doit être d'en ajourner l'usage, dans l'intérêt de la liberté aussi bien que de l'ordre. Donc l'égalité morale des citoyens est la garantie de tous les droits, de toutes les institutions de la cité. Si l'on veut savoir où en est une société, en fait de démocratie, il ne faut pas s'arrêter aux chartes, aux constitutions aux formes politiques plus ou moins

libérales qu'elle peut affecter : il faut aller au fond et à la substance même, c'est à dire aux mœurs, aux sentiments, aux lumières générales de cette société. Sous les diversités de conditions, de fonctions, de professions, retrouvez-vous l'identité de conscience morale et politique, un égal respect du droit, un égal sentiment du devoir, un ensemble de notions communes, nettes et pratiques sur l'homme et la société; soyez sûr qu'il y a là une vraie démocratie, toute prête à se constituer et à s'organiser, si elle ne l'est déjà. Que si, au contraire, sous l'apparente unité de langue, de législation, de constitution, de vie politique, vous rencontrez une société profondément divisée en classes, entre lesquelles la différence d'éducation, de mœurs, d'habitudes, d'idées, élève une épaisse barrière, vous avez tout lieu de craindre que le règne de la liberté et de la justice ne se fasse longtemps attendre.

Si maintenant on cherche dans la réalité les sociétés démocratiques qui rentrent dans la définition posée ci-dessus, on n'en trouve qu'un bien petit nombre, dans l'état politique actuel de l'Europe et du monde civilisé. Et encore faut-il ajouter que ces sociétés ne répondent que fort imparfaitement à leur type. La société des États-Unis, malgré ses imperfections, est assurément celle qui satisfait le plus au principe même de toute démocratie; l'inégalité d'éducation, d'instruction, de condition, de fortune n'empêche pas l'égalité morale de s'y établir et de s'y conserver, du moins jusqu'à présent. Les conditions et les fortunes y sont inégales, comme partout ailleurs; mais, dans la société américaine, elles ont une fragilité et une mobilité qui ne permettent guère de constituer définitivement les habitudes, les mœurs, les préjugés d'éducation et de condition sur lesquels se fondent les *classes* proprement dites. Si l'éducation y est inégale comme les conditions et les fortunes, elle y atteint un certain niveau d'égalité, grâce à l'identité d'enseignement religieux et moral puisé dans la lecture assidue et l'explication de la Bible. Enfin les nécessités d'une vie active et tout extérieure, dans un pays où la conquête de la Nature est la grande, l'unique affaire, laissent trop

peu de loisirs pour se livrer à la contemplation, à l'étude, à la culture littéraire ou scientifique, aux œuvres d'art, toutes choses qui tendent à multiplier et à élever les inégalités qui séparent les citoyens en classes. Mais combien cette démocratie est encore imparfaite! Dans tous les États du Sud, le principe de l'égalité y subsiste à côté de la monstrueuse institution de l'esclavage. Dans les États du Nord, au sein des grandes villes, commence à se produire le cancer du paupérisme, sous l'influence des mêmes causes économiques qui l'ont développé d'une manière si effrayante dans les sociétés européennes. Et cette égalité elle-même, dont la république de l'Union se vante à bon droit, tient en partie, il faut bien le dire, à des causes qui n'ont rien de politique, à la jeunesse, à la ferveur religieuse, à la simplicité de culture intellectuelle, à la position géographique, au défaut d'organisation de la société américaine. Quand tout le territoire où elle déploie son activité sera occupé et exploité, trouvera-t-elle dans sa constitution les moyens de prévenir ou d'arrêter le prolétariat et le paupérisme, ces plaies dévorantes des sociétés modernes? D'autre part, cet enseignement populaire fondé sur la Bible, fût-il épuré, élevé par la plus libérale et la plus philosophique des sectes protestantes, n'est pas l'idéal d'une éducation vraiment politique. Ces fiers républicains, qui ont proclamé les droits de l'homme en tête de leur constitution, en sont encore à ne pas comprendre les vrais principes de la liberté religieuse. Ils laissent le choix d'une religion aux citoyens; mais ils veulent qu'ils en aient une, si bizarre, si absurde, si nouvelle qu'elle soit, pourvu qu'elle puisse se couvrir du grand nom de christianisme. La plus pure, la plus parfaite des philosophies, au jugement de la raison et de la conscience, ne suffit point à la cité américaine; on n'y est citoyen qu'à la condition d'appartenir à une religion. Quand le libre examen en aura fini avec la Bible, que deviendra l'unité d'éducation qui fait l'égalité morale de la société américaine? Enfin, quand la conquête achevée du sol fera refluer cette société sur elle-même; que le progrès s'y fera en profondeur, et non plus en étendue; que les loisirs, les études, les arts de la vie intérieure

viendront perfectionner, compliquer, raffiner cette civilisation, comment se maintiendra une égalité qui tient à la médiocrité, à la vulgarité même de l'éducation scientifique et littéraire? En attendant, avec toutes ses imperfections, la république de l'Union n'en est pas moins la seule démocratie qui existe aujourd'hui dans le monde.

La république helvétique travaille avec succès à le devenir dans un avenir peu éloigné; avec la tradition et les institutions du moyen âge qui dominent dans certains cantons, elle n'est pas encore, à l'heure qu'il est, une société uniformément démocratique.

Quant à l'Angleterre, à l'Allemagne, à la Hollande, aux nations scandinaves, ce sont des sociétés encore essentiellement monarchiques et aristocratiques. Bien que haut placées, l'Angleterre surtout, dans l'échelle des sociétés politiques, par la dignité du caractère et la culture de l'esprit, ces sociétés n'annoncent pas encore, du moins par des actes décisifs et généraux, le sentiment et le goût de l'égalité. Toutefois, il ne faudrait pas présumer, comme on le fait communément, de leur avenir démocratique par la forme actuelle, monarchique ou aristocratique, de leur gouvernement. Un peuple, chez lequel l'école et l'église ont répandu et fait descendre dans le plus profond des masses les lumières et les idées morales, est de tous le mieux préparé, non seulement au régime de la liberté, mais aussi au régime de l'égalité. Il est possible que des causes historiques ou politiques y ajournent, pour un temps plus ou moins long, l'avénement de la démocratie. Mais on peut être assuré que cette société y marche, et qu'elle y arrivera de progrès en progrès, sans aucune de ces réactions et de ces reculades qui déshonorent l'histoire de certaines nations en apparence plus avancées dans la voie démocratique.

S'il suffisait du sentiment de l'égalité, et du discrédit des institutions aristocratiques et monarchiques pour faire d'un peuple une vraie démocratie, la France serait ce peuple. Nulle part n'éclate avec plus de vivacité la haine des priviléges de naissance

et de fortune, et même l'impatience de toute supériorité sociale; nulle part le prestige de l'institution monarchique n'est plus effacé. Ce n'est pas qu'on y méprise les distinctions. On les recherche au contraire ardemment pour soi, et on les honore même beaucoup trop chez les autres. Mais c'est à condition qu'elles soient individuelles, et qu'elles soient le prix de services personnels, auxquels d'ailleurs on ne regarde pas de trop près. Du moment qu'elles sont rendues héréditaires, elles deviennent odieuses ou ridicules. Ce n'est pas non plus qu'on y déteste les dictatures plus ou moins provisoires dans lesquelles s'incarnent tous les sentiments et se concentrent toutes les forces du pays pour le salut, la gloire ou la régénération sociale d'un grand peuple. Au contraire, on les réclame au premier moment de crise, alors même qu'il semble qu'on pourrait s'en passer avec un peu de courage et de patience; on les acclame sans trop savoir si elles ont réellement la merveilleuse vertu qu'on leur prête; on leur permet tout contre la justice et la liberté. Mais on veut en même temps que les dictateurs payent de leur personne dans les œuvres de la guerre et de la politique. On goûte médiocrement chez eux les airs de majesté, les servilités de l'étiquette, les splendeurs de la cour. Enfin on aime en eux tout ce qui rappelle leur origine; on se défie ou l'on rit de tout ce qui tend à la faire oublier.

Ce mélange de sentiments contraires, en apparence, a fourni des arguments aux thèses les plus opposées sur l'esprit et le caractère de la société française, depuis sa grande révolution. Les partisans de la monarchie de l'aristocratie, de la démocratie ont pu la dire, avec une certaine vérité, monarchique, aristocratique, démocratique. Il est très vrai que le peuple français préfère l'égalité à la liberté, et que sa passion de l'égalité ne va pas jusqu'à faire taire les exigences de sa vanité. Mais ce serait prendre beaucoup trop au sérieux ce goût des honneurs et de la dictature que d'y voir un véritable sentiment aristocratique, ou un véritable sentiment monarchique. En réalité, l'amour de l'égalité est le seul sentiment profond et vivace de ce pays. A ce titre, la

société française est bien une démocratie. Malheureusement le sentiment démocratique, faute de culture intellectuelle et morale, n'a pas, chez l'immense majorité des individus qui la composent, le caractère d'une notion politique; c'est un instinct qui se révèle par l'envie plutôt qu'un principe de justice. Le respect du droit, et plus encore le sentiment du devoir en sont absents. Peuple de héros et de valets, a dit Chateaubriant dans un accès de misanthropie nationale (1). Le fait est que la servilité n'est pas moins commune en France que l'héroïsme, et qu'il n'est pas rare d'y trouver, chez le même homme, le héros et le valet à la fois. Ce qu'on y rencontre le moins, ce sont les simples vertus du citoyen. A qui la faute? A la nature sans doute, mais plus encore à l'éducation.

Il est une vérité, dure à l'amour-propre national, mais nécessaire à dire : c'est que la France, qui tient une si grande place dans l'histoire moderne par ses armées, ses idées, sa langue, sa littérature, sa philosophie, sa Révolution, est restée, pour l'éducation et l'instruction des masses, en arrière de l'Angleterre, de l'Allemagne, des États-Unis, et en général de tous les pays protestants. La France du XIXe siècle, même après la transformation que la philosophie et la Révolution lui ont fait subir, est encore une nation beaucoup plus catholique et plus militaire que les amis de la liberté et de la démocratie ne le croient. Or, l'éducation catholique ne fait pas des hommes libres; l'esprit militaire ne fait pas des citoyens. Tandis que la bourgeoisie parlementaire, lettrée, industrielle, commerçante, s'initiait plus ou moins, par une éducation libérale, aux véritables principes des sociétés modernes, le peuple, ouvriers et paysans, continuait à ne connaître la loi morale que sous l'habit du prêtre, et la loi politique que sous l'uniforme du gendarme. Le symbole de l'un et la consigne

(1) Le même écrivain caractérise le siècle actuel par une phrase qui s'applique parfaitement à notre pays. « Libre de tous les préjugés, esclave de toutes les passions, dominant toutes les lois, rampant sous tous les maîtres, le siècle est demeuré indépendant, par l'esprit, dépendant par le caractère. Cela explique bien des choses. » *Conservateur*, 8 octobre 1818.

de l'autre, voilà les seules autorités pour ce peuple resté étranger à la morale de la conscience et à la sainte loi de la justice. L'ignorance profonde des masses en tout ce qui touche aux droits et aux devoirs de l'homme et du citoyen, leur affligeante incapacité de tout gouvernement personnel, leur attitude passive sous la double tutelle de l'Église et de l'État, sont de graves obstacles à l'avénement de la démocratie en France. Sous ce rapport, ce n'est pas être trop sévère pour notre pays que d'avouer son infériorité vis à vis de l'Angleterre et de l'Allemagne, où, à côté de préjugés monarchiques et d'institutions aristocratiques que nous n'avons plus, on rencontre chez les classes les moins lettrées une éducation élémentaire, une indépendance de sentiments, une autonomie de mouvements qui manquent à nos populations. Le génie des deux races et l'esprit des deux religions ont creusé entre les sociétés germaniques et néo-latines une ligne profonde de démarcation. Quand on y regarde de près, on s'aperçoit que le fond de ces sociétés n'a pas été aussi modifié que l'ont cru les publicistes par les institutions plus ou moins récentes qui les ont ramenées à un même type politique. C'est alors qu'on trouve de sérieuses raisons de douter si la France, avec sa passion de l'égalité, est réellement mieux préparée pour une véritable démocratie que l'Angleterre et l'Allemagne, avec leur respect féodal des institutions monarchiques et aristocratiques. Toute démocratie digne de ce nom est l'égalité dans la liberté. Or, l'ignorance et la barbarie, même chez les races les mieux douées, ne peuvent engendrer que l'égalité dans la servitude.

L'Espagne est un pays beaucoup moins civilisé que la France, mais où la fierté personnelle des individus, à quelque classe qu'ils appartiennent, semble les prédisposer naturellement à l'égalité démocratique. C'est à tel point que certains rêveurs de démocratie ont élevé sur ce simple fait toute une théorie de suffrage universel et de république en Espagne. Les amis du progrès auraient tort de s'y fier. Avec ses allures de gravité et de dignité personnelle, le peuple espagnol n'en est pas moins encore pour longues années l'esclave des préjugés et de la superstition. Grati-



fiez-le du suffrage universel; il vous rendra *el Rey neto* et le gouvernement des prêtres, à moins que vous ne trouviez moyen d'inspirer et de diriger son vote; ce qui peut convenir à une dictature révolutionnaire, mais nullement à une démocratie régulière. Cet orgueil, qui tient au sang et à l'histoire, a certes sa noblesse et parfois sa grandeur. Il pourra même devenir un jour un des ressorts les plus énergiques de la démocratie espagnole. Mais aujourd'hui c'est un sentiment humain, et non civique. Or, on ne fait pas une république avec des hommes, si fiers que la nature les ait faits, mais avec des citoyens formés par l'éducation. La démocratie n'est point une chose *naturelle*, le produit spontané du génie d'un peuple ou d'une race; c'est, comme toute société politique, et plus que toute société politique, l'œuvre lente et laborieuse de la civilisation.

De même, quand on parle d'une démocratie polonaise, russe, ou slave en général, on confond le sentiment naturel de fraternité, qui semble en effet le caractère distinctif de cette race sympathique, avec le sentiment du droit et la notion raisonnée de l'égalité, lesquels seuls sont propres à la démocratie. Tant qu'un peuple n'a point atteint ce degré de civilisation qui en fait une société vraiment politique, il ne faut pas se hâter de lui donner ce grand nom, si difficile à porter et à soutenir. Il est raisonnable de croire, avec certains historiens intelligents de la race slave (1) que la démocratie est dans le génie de cette race, et qu'elle sera l'avenir des sociétés qui la composent, comme elle en a paru l'origine. Il n'en est pas moins vrai qu'elle ne méritera son nom qu'après avoir reçu le baptême de la civilisation. Il faut se défier de ces démocraties *naturelles* qui ne se gardent de l'invasion des institutions aristocratiques que par une dictature perpétuelle. OEuvre tardive, fruit mûr, s'il en fût, de l'humanité, la vraie démocratie ne va pas sans la philosophie, sans la science, sans l'industrie, sans l'art, sans une éducation générale qui éveille dans toutes les intelligences le sens du vrai, dans toutes les consciences

(1) Voyez le livre ingénieux et profond de M. Louis Mieroslawki.

le sens du juste, dans toutes les imaginations le sens du beau. L'antiquité seule a connu cette démocratie; mais elle l'a payée d'un prix qui a pu faire regretter la barbarie elle-même. Elle l'a fondée sur l'esclavage de la majeure partie de l'humanité. La démocratie moderne est humaine et juste avant tout; elle ne laisse personne à la porte de la cité; elle embrasse dans une égale sollicitude les droits de la justice, et les droits de la civilisation; elle n'entend pas que le règne de l'égalité coûte aucun sacrifice à la liberté, à la science et à l'art : toutes choses nobles ou saintes qui se développeront, grâce à leur harmonieux concours, dans des proportions que nulle société, aristocratique, monarchique ou démocratique, n'a connues jusqu'à présent.

CHAPITRE III.

CONDITIONS MORALES DE LA DÉMOCRATIE.

Toute institution politique a ses conditions. La démocratie a les siennes, qui ne sont ni celles de l'aristocratie, ni celles de la monarchie. Puisqu'elle est le gouvernement de tous par tous, tout citoyen y a sa part égale de souveraineté, et doit exercer son droit de souverain par le suffrage universel. Mais la souveraineté suppose trois conditions : l'intelligence, la moralité et la liberté. Or, l'intelligence se développe par l'instruction; la moralité par l'éducation; la liberté par le loisir, et par l'aisance qui en est la source. Voilà pourquoi toutes les questions qui intéressent l'intelligence, la moralité et le bien-être du peuple, les questions religieuses, philosophiques, esthétiques, pédagogiques, industrielles, économiqnes, trouvent naturellement leur place dans la politique qui a pour objet l'institution démocratique. Ces problèmes, négligés le plus souvent par les politiques à courte vue comme étant en dehors de l'État et du gouvernement, n'en ont pas moins

une importance capitale; car si elles ne regardent directement ni l'État ni le Gouvernement, elles touchent de trop près à l'établissement et au maintien de la démocratie pour que les amis de celle-ci s'y montrent indifférents.

I. — La religion.

Les conditions morales d'une société démocratique se résument toutes dans un mot : l'*éducation*. Éducation de l'enfance et de la jeunesse par l'école ; éducation de l'homme fait par la religion, la science et la philosophie ; éducation de la cité par les grandes représentations de l'art ; éducation de toutes les classes de la société, sous toutes les formes, à tous les degrés de l'intelligence, à tous les âges de l'humanité, depuis le berceau jusqu'à la tombe. C'est l'éducation qui fait l'homme et le citoyen, préparant ainsi à la démocratie les éléments de cette société qu'il s'agit de fonder sur la justice et sur l'égalité. L'unité d'éducation (dans une mesure qui sera définie plus tard) peut seule faire l'égalité morale d'un peuple, sans laquelle l'égalité politique est un mensonge, et la démocratie une chimère dangereuse.

Mais quelle sera cette éducation, et comment se fera-t-elle? Jusqu'ici elle s'est faite surtout par la religion. La science et la philosophie y ont peu participé, au moins directement. Elles n'ont eu d'action directe sur les âmes que dans l'étroite enceinte des écoles philosophiques. Leur influence, quand elle est devenue plus générale, s'est toujours exercée sous le nom et sous le prestige de l'autorité religieuse, qui en a fait passer dans son dogme certaines doctrines et certaines idées. Ainsi la morale philosophique n'a jamais agi en son propre nom sur l'éducation des individus et des peuples. C'est toujours la morale religieuse qui, pure ou mêlée de philosophie, a présidé à cette éducation.

Est-ce une loi éternelle de l'humanité, ou une nécessité transitoire? Problème tout philosophique qui se rattache à la question plus haute de l'origine même et de la nature des religions, et qui

n'a point sa place dans un livre de politique (1). La seule question vraiment politique à poser sur la religion est celle-ci : convient-elle à l'éducation d'une société démocratique? Il ne faut pas oublier que le caractère propre de ce livre est d'envisager toute question, toute institution au point de vue tout politique de la démocratie, et non au point de vue philosophique de l'absolue vérité. L'examen critique des religions considérées comme doctrines vraies ou fausses appartient à la philosophie. La politique ne peut les apprécier que dans leur rapport avec les institutions qui font l'objet de son étude. Lors même qu'une religion serait reconnue par la philosophie l'expression pure de la vérité, que sa métaphysique serait exacte, que sa morale serait parfaite, la politique n'en aurait pas moins à voir si, comme religion, elle est pour la démocratie un auxiliaire, ou un obstacle.

Autre chose est la Religion, autre chose l'Église. La première est une doctrine; la seconde n'est qu'une institution. Il peut, à la rigueur, y avoir Religion sans Église; un livre y suffit. Il ne peut y avoir Église sans Religion. Soit qu'elle fasse un corps à part, ou se confonde avec la société des croyants, l'Église, par l'association, la réunion, l'organisation de ses membres, rencontre l'État, et entre nécessairement en rapport avec lui. Que l'État la patrone, la rétribue, la protége, ou la surveille simplement, toujours est-il qu'elle tombe plus ou moins sous sa juridiction. Sans être une institution politique, l'Église est un fait politique, en tant qu'elle entre en rapport avec l'État; et telle est sa constitution que ce rapport subsiste alors même qu'elle est tout à fait indépendante de l'autorité temporelle. Quant à la Religion proprement dite, elle n'a rien à démêler avec l'État; c'est un de ces actes libres, s'il en fût, comme la science et la philosophie. Son foyer est la conscience individuelle, et son théâtre la société elle-même. L'État n'a, vis à vis d'elle, aucune espèce de droit ni de devoir; il est sans action sur elle, il ne la connaît point. Mais si la Reli-

(1) Voyez sur cette question la *Métaphysique positive*, t. I, chap. 3, du même auteur.

gion n'est pas un fait politique comme l'Église, elle est un fait social de premier ordre. Elle prend l'homme au berceau, le nourrit de son lait, le pénètre de ses principes, le plie à ses pratiques, le marque de son sceau, avant qu'il n'entre dans la cité. Soit qu'elle fasse à elle seule l'œuvre de son éducation, ou qu'elle la partage avec la science ou la philosophie; soit qu'elle abandonne l'homme majeur à son entrée dans la cité, ou qu'elle le dirige jusqu'à la tombe, elle exerce une influence décisive sur le citoyen et sur la société dont il est membre. Que dans un certain état de civilisation, sur telle société monarchique ou aristocratique, cette influence soit salutaire et même nécessaire, il ne serait pas difficile de le prouver, l'histoire à la main. On prouverait même que telle société démocratique s'est bien trouvée des croyances et des institutions religieuses, alors qu'il n'y avait ou ne pouvait y avoir d'autres moyens d'éducation pour la moralité publique ou privée du peuple. Mais telle n'est point la question. Comme l'objet de ce livre est de définir l'idéal de la démocratie, d'en déduire les conditions qui lui sont propres et les institutions qui lui conviennent essentiellement, il s'agit uniquement ici de savoir si la Religion, avec son origine divine, avec son principe d'autorité, avec sa foi impérieuse, convient ou répugne à l'idéal démocratique.

Toute religion, étant fondée sur une *révélation*, s'impose à la foi des croyants. Puisqu'elle est la parole même de Dieu, elle ne souffre ni examen, ni rectification, ni transformation. On peut tout au plus l'interpréter, l'expliquer, mais en restant fidèle à la lettre aussi bien qu'à l'esprit du texte sacré : toute exégèse qui prend la liberté de subordonner la lettre à l'esprit, tend à transformer la religion en philosophie. L'autorité est le principe de toute religion, comme la liberté est le principe de toute philosophie. Cette autorité a ses formes diverses et ses degrés, selon les diverses religions. Dans l'antiquité grecque et romaine, la Religion est affaire d'État; elle s'impose donc au citoyen au nom de l'État, en même temps qu'à l'homme au nom de Dieu. Dans la société moderne, la Religion est en dehors de l'État, quels que

soient les liens qui l'y rattachent; c'est une affaire de conscience qui ne regarde que la famille et l'individu. Dans le protestantisme, l'autorité est bornée au livre de la *révélation*, dont l'interprétation et le commentaire sont laissés plus ou moins à l'initiative de la raison individuelle. Dans le catholicisme, elle s'étend à l'Église, c'est à dire au corps des prêtres, qui seul a reçu la mission d'expliquer, de commenter, de développer la parole de Dieu pour l'usage des croyants. Le protestantisme et le catholicisme se divisent eux-mêmes en sectes et en écoles qui font une part inégale à la liberté. Il y a bien loin de l'*unitarisme*, qui ne conserve guère du christianisme que la morale évangélique, au *méthodisme*, aussi attaché à la lettre qu'à l'esprit des livres saints. Dans le catholicisme lui-même, il y a loin de l'école rationnelle, qui laisse une large place à la raison et à la philosophie, à l'école traditionnelle qui les extermine du domaine de la théologie. Mais nulle secte, nulle école religieuse, si libérale qu'elle soit en comparaison des autres, ne peut renoncer, sous peine d'abdication, au principe d'autorité.

Ce principe engendre une première conséquence d'une extrême gravité : toute religion venant de Dieu, prétend à l'infaillibilité. Or, toute foi qui se sait infaillible est intolérante. Cette intolérance varie beaucoup dans ses formes et dans ses effets, selon les temps, les lieux, les caractères, les esprits. Au moyen âge, elle brûle les hérétiques et les philosophes; aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, elles les proscrit; au XIX[e] elle se contente de les prendre en haine et en pitié. Mais le principe subsiste partout et toujours, chez les natures douces, aussi bien que chez les natures violentes. La foi du croyant ne peut s'expliquer la résistance ou la contradiction de l'incrédule, sur les vérités *révélées*, que comme un égarement de la passion, un obscurcissement de l'intelligence, ou une folie de l'orgueil. Pour rester sourd à la vérité sortie de la bouche de Dieu même, il faut évidemment manquer du sens du vrai ou du sens du bien; aveugle ou pervers, l'incrédule n'a que le choix entre deux injures. Est-il besoin de faire remarquer qu'il en est tout autrement de la foi du savant ou du philosophe? Si forte, si pro-

fonde, si ardente qu'on la suppose, elle ne pourrait être intolérante sans manquer à son principe. Fille de l'humanité, la science ou la philosophie a toujours conscience de son origine ; elle sait qu'elle vient d'une autorité faillible ; et lors même que cette autorité se montre avec tous les caractères de la certitude, le savant et le philosophe se gardent de l'imposer à autrui, et de s'étonner ou de s'indigner de la résistance qu'elle y rencontre. A ceux qui nient ou ne comprennent pas leurs vérités les mieux démontrées, ils répètent patiemment la démonstration, jusqu'à ce que l'esprit des plus obstinés s'ouvre à la lumière. Ils savent qu'un acte de foi non précédé d'un acte d'intelligence n'avance à rien, et qu'en fait de science et de philosophie, croire n'est qu'un mot pour qui ne voit pas.

Il est encore une autre conséquence du principe d'autorité à laquelle il semble impossible d'échapper sans contradiction, c'est l'immobilité. La science et la philosophie sont essentiellement progressives. L'esprit humain d'où elles relèvent étant borné, elles n'ont pas la prétention de posséder la vérité absolue ; elles s'efforcent d'en approcher de plus en plus par le perfectionnement de leurs méthodes et l'accroissement de leurs connaissances, tout en sachant qu'elles n'y peuvent atteindre. Au contraire, toute religion, en tant que divine, est l'expression de la vérité absolue. L'esprit humain n'a donc rien à y changer. Il serait absurde et impie de la réformer. Quant à l'interpréter et à l'expliquer, en se fondant sur la distinction de la lettre et de l'esprit, c'est une grande témérité que la théologie orthodoxe n'encourage guère. Mieux vaut, crainte d'erreur, s'en tenir à la lettre ; à moins qu'il n'existe une autorité, comme l'Église catholique, chargée par Dieu même d'expliquer et de commenter sa parole. Mais alors la pensée du croyant, réduite à accepter passivement les décisions de cette autorité, n'a pas plus de liberté et d'activité que si elle était enchaînée au texte sacré.

Il est vrai que la logique n'est pas de ce monde, et que les faits y viennent contredire plus ou moins les principes. Il n'existe pas de religion qui ne laisse une certaine part à la raison. Le protes-

tantisme la lui fait si large, au XIX[e] siècle, et en Allemagne surtout, qu'elle menace, si le progrès en ce sens continue, d'y remplacer complétement l'autorité. Le catholicisme lui-même se sert de la raison et de la science pour expliquer et commenter ses dogmes; il en parle le langage, il en emprunte les arguments. Toute religion a sa philosophie dont le caractère rationnel et humain est manifeste. Cela ne prouve qu'une chose : c'est que l'esprit humain est plus fort que les entraves dont il se garrotte, et que sa nature résiste aux lois qu'il s'impose, quand ces lois lui font violence. La *nature* de l'homme est plus libre, plus tolérante, plus active que ne le veut la logique des religions. Ce n'est pas une raison pour faire honneur au principe religieux de cette liberté, de cette tolérance et de cette initiative. L'immobilité n'en est pas moins la nécessité des religions. Et comme tout grand système religieux comprend à peu près toutes les hautes questions de théologie, de cosmologie et de morale, voilà l'esprit humain condamné à répéter sans variante le mot d'ordre sacré sur les choses qui l'intéressent le plus.

Autorité, intolérance, immobilité, tels sont les caractères essentiels à toute religion. Certaines institutions politiques s'en accommodent volontiers. La démocratie peut-elle s'en arranger? Pour le croire, il faudrait ignorer profondément la nature et les conditions d'une société démocratique. Le citoyen, dans une société de ce genre, est un membre très libre et très actif. L'État lui laisse une grande initiative; il ne le traite point en mineur, comme dans les sociétés monarchiques ou aristocratiques, où c'est tantôt un prince, tantôt une caste ou une classe qui exerce la tutelle. Tout citoyen d'une démocratie est appelé à exercer, dans une certaine mesure, des fonctions de police, de justice, d'éducation, d'ordre public et de défense nationale; il peut être magistrat, juge, administrateur, soldat, dans la commune, sinon dans l'État. Il fait sans cesse acte de liberté et de souveraineté; il n'est pas seulement majeur, il est roi. C'est pour cela que son éducation ne saurait être trop libérale.

On a dit et répété que le principe de toute éducation est

l'autorité : rien de plus vrai. Pour apprendre, l'enfant doit bien souvent croire avant de savoir; il doit croire à beaucoup de vérités qui dépassent son intelligence, et dont il lui est impossible de se rendre compte, dans l'état actuel de ses connaissances. Mais cette foi nécessaire n'est jamais que provisoire; cette autorité est un moyen d'éducation, non un critère de vérité. Elle tient à la minorité de la nature humaine, diminue à mesure que l'enfant devient homme, et disparaît tout à fait à l'avénement de la majorité.

Il en est tout autrement de l'autorité religieuse. Elle ne s'arrête point à l'enfant; elle s'impose à l'homme, et prétend le gouverner jusqu'à la mort. Elle ne cède point la place à la raison, quand l'âge de la majorité est venu; elle n'abdique pas entre les mains de la science la direction de l'esprit, quand celui-ci réclame un enseignement scientifique. Elle entend garder jusqu'au bout la direction de l'éducation et le gouvernement de l'homme. Elle ne consent pas volontiers à admettre la science et la philosophie en partage de cette fonction; et si elle les admet, c'est à la condition de les dominer et de les faire servir à ses fins. Il s'ensuit que l'homme, devenu majeur, reste en tutelle perpétuelle. La religion lui apprend à se défier de sa raison, à s'en servir le moins possible, à voir par les yeux, à se conduire par la main de l'autorité. Si cette autorité s'étend à toute l'Église, la raison individuelle n'a rien à faire qu'à en recevoir les arrêts. Si elle se borne au livre de la *révélation*, la raison peut faire de ce livre un texte d'explications et de commentaires. Mais, pour peu que la raison ou la science vienne à heurter le texte, il faut bien vite mettre la sourdine sur l'une ou sur l'autre. Or, cette servitude de la pensée et de la volonté est pour l'homme enfant une mauvaise initiation à la liberté démocratique, et pour l'homme fait un obstacle puissant à l'usage de cette liberté. Le joug de l'autorité religieuse habitue au joug de l'autorité politique. La raison dit, et l'expérience prouve que l'homme ne sait guère être esclave à demi. Pour agir librement, il faut penser librement. Toutes les servitudes se tiennent, de même que toutes les libertés. La discipline morale et la discipline militaire se touchent; les nations les plus souples au despotisme sont celles chez lesquelles

la discipline catholique a résisté à l'esprit de la réforme. C'est qu'en effet il n'est pas facile de comprendre comment le citoyen retrouvera l'initiative que l'homme n'aura point connue, comment la servitude morale pourra préparer la liberté politique. Le sujet d'une monarchie ou d'une aristocratie n'étant point admis à la vie politique, ou tout au moins n'y prenant qu'une faible part, n'a pas besoin d'une éducation qui y prépare. Mais le citoyen d'une démocratie doit être initié et formé à la pratique de la liberté politique par le viril exercice de sa raison et de sa volonté.

L'intolérance n'est bonne à aucune société humaine; elle est particulièrement antipathique à la démocratie, où la vie commune est une nécessité. Les passions religieuses sont les plus implacables de toutes, en raison de la grandeur de leur objet et de l'infaillibilité de la foi qui les allume. Ce n'est plus un homme, un parti qui est en cause, c'est Dieu. Toute erreur y devient crime; toute divergence fait éclater une guerre, et quelle guerre! Si ces passions soulèvent des tempêtes dans les sociétés où la vie politique est faible ou nulle, où l'activité des individus se concentre dans les affaires de la famille, où l'on vit dans l'isolement et le silence, que ne feront-elles point dans une société démocratique, où les citoyens sont sans cesse appelés à se réunir, à s'entendre, à s'associer pour l'exercice de leurs droits et la pratique de leurs devoirs civiques? C'est alors que la politique fera place à la religion, et que les questions de justice, de liberté, d'humanité, de patrie, s'effaceront devant les questions de foi et d'église. Le croyant fera taire le patriote, le libéral, le conservateur, le citoyen, en un mot, quelle que soit l'ardeur de ses convictions. Qu'est-ce, en effet, que la patrie, l'humanité, la justice, en regard du ciel? Comment un croyant peut-il prendre au sérieux les intérêts, les droits, les partis politiques, quand il s'agit de sa foi, de son Église, de son Dieu? Quand on lui demandera ce qu'il pense du despotisme, il fera la réponse d'un dévot à qui la même question était faite à propos d'un gouvernement de cette espèce : « Que m'importe, pourvu que je puisse aller à la messe? » Voilà, en effet, la grande liberté du croyant. Au fond, pour lui, il ne peut

y avoir que deux grands partis : les croyants et les incrédules, les saints et les impies. La politique ne sera jamais sa sérieuse affaire. Un signe infaillible de la décadence des croyances et des passions religieuses, c'est la vigueur des passions politiques. Quand on voit les partis politiques se former des éléments religieux les plus divers, résister à l'influence de ces éléments, se développer, se combattre librement sous le drapeau de la cité, on peut juger que, dans une société pareille, il y a plus de citoyens que de croyants.

L'immobilité est plus contraire encore, s'il est possible, à la démocratie que l'intolérance. Qui dit démocratie dit liberté; qui dit liberté dit mouvement et progrès. Société et individus, tout s'y développe, tout s'y transforme incessamment. Si toute institution politique y est soumise à l'opinion, toute doctrine métaphysique y a pour épreuve et pour contrôle la science. Il n'y a de point d'arrêt à l'initiative philosophique que les principes éternels de la morale, gravés dans la conscience publique, comme il n'y a de limite à l'initiative politique que la loi, expression de la volonté générale. L'immobilité de la pensée, sur un ordre quelconque de vérités, est déjà un grand obstacle au développement de la science générale, où tout se tient. Mais, quand il s'agit d'une doctrine embrassant l'ordre entier des vérités métaphysiques et morales, où le dernier mot est dit sur Dieu, sur l'univers, sur l'origine, la nature et la destinée de l'homme, que reste-t-il à la science humaine, si ce n'est une simple collection de faits et de lois, sans idées et sans systèmes, dont il faudra encore éliminer tous les faits et toutes les lois qui pourraient contredire les dogmes théologiques, cosmologiques et psychologiques de la religion? Les libres penseurs du moyen âge, à commencer par Abélard et à finir par Galilée, ont fait l'expérience de cette servitude.

Et si la raison et la science humaines passent outre aux arrêts de l'autorité, ainsi qu'il arrive tôt ou tard, quelle perturbation, quelle anarchie dans le domaine de la pensée! Quelles angoisses pour le savant ou le philosophe croyant, tiraillé en sens contraire par les principes de la logique et les exigences de la foi! Le

tableau des conséquences scientifiques, morales et sociales de ce divorce inévitable entre la science et la foi est sous nos yeux depuis trois siècles; la société en est devenue tellement malade, qu'il s'est trouvé des médecins assez hardis pour lui prescrire le retour pur et simple au régime du moyen âge, c'est à dire de la servitude, de l'intolérance et de l'immobilité. Il est facile de rire ou de s'indigner de pareilles folies. Mais quand on voit les inconséquences de nos savants et les faiblesses de nos philosophes, quand on réfléchit aux insurmontables difficultés de l'éducation publique ou privée, on peut encore condamner les apôtres d'une telle cause; on est moins tenté d'en rire et de s'en indigner. Au moins, avec l'immobilité de la doctrine et la servitude de la pensée, on avait la paix; avec la lutte de la religion et de la philosophie, on a l'anarchie des consciences, sans une véritable liberté. Et comme il faut désespérer, soit du mariage des deux parties tant rêvé par les éclectiques, soit de l'alliance *des deux sœurs immortelles* tant célébrée par les politiques, il n'y a plus de paix ou de liberté pour les sociétés, comme pour les individus, qu'au prix de l'une ou de l'autre.

C'est l'éducation surtout qui souffre de cette situation. Tant qu'elle s'est faite uniquement sous l'autorité du principe religieux, elle a été logique et forte, dans un ordre d'idées et de sentiments plus ou moins contraires à la nature et à la raison. Alors l'enfant devenu homme n'avait point à renier les croyances dont sa jeune intelligence avait été nourrie. Sa moralité pouvait être étroite et mal éclairée; elle ne courait pas le risque de périr dans la contradiction des principes. Mais, dans l'anarchie qu'engendre le divorce de la science et de la religion, la lutte des deux principes éclate sur le berceau même de l'homme, et le trouble jusqu'à la tombe. De très bonne heure l'enfant s'aperçoit que l'autorité qu'on lui impose n'est pas reconnue de ceux dont l'expérience et la raison lui inspirent confiance, qu'on lui fait croire et pratiquer des doctrines que les gens instruits ne craignent pas de contredire. Si le principe religieux est le plus fort chez lui, il fermera son esprit aux lumières de la science; si c'est le principe philoso-

phique qui l'emporte, il parviendra à se dégager des croyances traditionnelles, et à refaire par la seule raison l'éducation de son esprit et de son cœur. Mais l'expérience prouve que ces cas sont des exceptions. La loi est malheureusement que les deux principes, autorité et raison, ont assez de force chacun pour se neutraliser, et finissent par produire le doute dans l'esprit, le vide dans la conscience. C'est alors que les passions prennent la place des principes. On sait ce que devient l'homme livré à leur tyrannie. Telles sont, pour l'éducation privée, les conséquences du divorce de la religion et de la science.

Cette anarchie rend bien plus difficile encore l'œuvre de l'éducation publique. La famille peut espérer une éducation religieuse pour ses enfants, en mettant tous ses soins à les préserver du contact des idées philosophiques, pendant tout le temps qu'ils passent au foyer domestique, sauf à eux à défendre ce précieux dépôt, quand la science et le monde les enlèveront à la tutelle de la famille. Mais cette espèce de blocus hermétique formé autour de l'éducation privée par la sollicitude des parents, devient impossible dans l'école publique. Là les principes de la philosophie et les vérités de la science pénètrent par toutes les portes, par l'histoire, par l'histoire naturelle, par la physique, par l'astronomie, par la logique, par la morale et la théologie rationnelle. On a beau interdire à l'enseignement les questions où la science de la religion peuvent se heurter de front : la science, par son esprit, ses méthodes, ses vérités les plus simples et les plus inoffensives, est une contradiction perpétuelle de la tradition religieuse. Les familles qui tiennent à ce que leurs enfants conservent leur foi à tout prix doivent ou les éloigner de l'arbre de la science, ou ne leur en laisser goûter les fruits qu'après une certaine préparation théologique et mystique qui en ait émoussé la saveur philosophique. C'est ainsi qu'on fabrique une physique, une astronomie, une histoire naturelle, une histoire, une morale à l'usage des croyants. Or, si l'éducation privée peut s'accommoder d'une pareille falsification, l'éducation publique, dirigée au nom de l'État, ne la comporte point. Et lors même que l'État descendrait

à un aussi indigne mensonge, l'exemple des maîtres qui enseignent dans ses écoles suffirait pour le rendre inutile. Ces maîtres sont des hommes d'un esprit d'autant plus libre qu'ils sont plus versés dans la science. Ce n'est donc pas la science qu'il faudrait faire mentir, mais encore le caractère et la conscience des instituteurs de la jeunesse. Il n'est pas d'État, si despotique ou si théocratique qu'on le suppose, qui puisse exiger un tel sacrifice de ses maîtres, en pleine civilisation moderne. Ce n'est pas un État démocratique qui s'aviserait de l'imposer; il aimerait mieux mille fois renoncer à ses écoles.

S'il en est ainsi, on comprendra la radicale incompatibilité des religions avec la démocratie. Sans éducation, il n'y a de société d'aucune espèce; sans une éducation virile et libérale, il n'y a point de société démocratique. A celle-ci il faut des esprits libres et des caractères forts, des hommes en un mot. L'éducation religieuse, n'ayant pas pour but et pour effet d'apprendre à l'enfant à se gouverner lui-même, sans règle et sans direction extérieure, ne fait pas des citoyens pour la démocratie. Elle ne fait que des sujets pour les gouvernements plus ou moins despotiques ou aristocratiques qui exercent le droit de tutelle sur les peuples.

Voilà ce que dit la logique. Que dit l'expérience? Si toute religion est, en principe, incompatible avec la démocratie, il ne s'ensuit pas que les diverses religions y soient toutes également contraires. Cette antipathie doit varier suivant le degré d'extension du principe d'autorité propre à telle ou telle Église. C'est ce qu'atteste la réalité. Il est même un phénomène très curieux à observer dans l'histoire des religions, c'est que le véritable sentiment religieux y est le plus souvent en raison inverse du principe d'autorité. Les religions où ce sentiment a le plus de force et de profondeur sont celles où l'autorité se borne au livre de la *révélation*. La raison philosophique de ce phénomène est simple. Plus la part faite à la raison et à la conscience individuelle est grande dans la foi religieuse, plus cette foi est intime et profonde, et, par suite, plus le sentiment qui jaillit de ce foyer est ardent; le croyant voit, sent, comprend autant que possible ce qu'il croit.

Dans toute religion, au contraire, qui ne laisse rien à faire à l'initiative individuelle, soit pour l'interprétation, soit pour le développement du texte sacré, la croyance devient une consigne; le croyant ne voit, ni ne sent, ni ne comprend l'objet de sa foi. Il va sans dire que les religions de la première espèce sont beaucoup moins contraires à la liberté et à la démocratie que les religions de la seconde. Le protestantisme et le catholicisme en sont un exemple. Mais, dans chacune de ces religions, il y a encore des degrés à distinguer, selon le génie ou le degré de civilisation des sociétés qu'elles inspirent. Le protestantisme américain est le plus libéral et le plus vivace tout à la fois. Le sentiment religieux y est général, profond, vif jusqu'à la violence, mais toujours libre. L'autorité y est réduite au respect de la Bible. Point d'Église proprement dite; mais de simples sociétés religieuses se rattachant à l'autorité biblique, et composées de chrétiens entre lesquels s'est établie une libre entente sur un corps de doctrines émanées de l'interprétation toute rationnelle du texte sacré. Nulle autre discipline que les règlements votés par les assemblées et acceptées par tous les membres qui en font partie. S'il y a une religion au monde où le principe d'autorité se fasse sentir aussi peu que possible, c'est le protestantisme des États-Unis. Et pourtant cette société religieuse a encore son intolérance : elle ne souffre pas dans son sein de société sans religion, quand ce serait une société de sages formée par les principes de la philosophie la plus sévère et la plus pure. On entend dire souvent que le protestantisme, tel qu'il est entendu aux États-Unis, est la base de la démocratie américaine, en ce qu'il est la religion la plus favorable à la liberté et à la moralité, deux conditions essentielles de toute démocratie. Cela est vrai relativement. Jusqu'à ce que la société américaine arrive au point de civilisation où la science pure et la philosophie puissent y remplacer la religion, il n'est pas douteux que le protestantisme y est la religion de la démocratie, comme le catholicisme est la religion de la monarchie. Toujours est-il que ce protestantisme est encore une religion, et que le principe d'autorité qu'il contient, si faible qu'il soit, ne

permet pas d'y voir l'idéal de la liberté et de la démocratie. Le protestantisme anglican, avec son Église nationale et aristocratique, est antipathique à la démocratie, au point que les progrès de celle-ci dans la société anglaise doivent y amener infailliblement la ruine de celle-là. Quant au protestantisme allemand, à part l'intolérance officielle à laquelle l'obligent les institutions féodales et monarchiques du pays, il est de sa nature si libéral, si large, si ouvert à toutes les spéculations métaphysiques, qu'il est en perpétuel danger de métamorphose philosophique. Pour s'en convaincre, il suffit de lire les docteurs de la théologie allemande. C'est là que l'alliance des deux sœurs immortelles n'est point une chimère. Seulement l'une d'elles est sûre de périr à ce jeu, et il n'est pas difficile de deviner que c'est la théologie.

Il faut rendre justice au catholicisme. S'il vient jamais à mourir, ce ne sera pas pour avoir fait la part trop large à la philosophie. Il n'a pas souvent rendu la vie douce aux philosophes, et ce serait bien de la bonté à ceux-ci de compter sur ses sentiments de fraternité. Il a caressé parfois la démocratie, et pour cause, mais jamais la philosophie. Qu'il y ait parmi les catholiques de sincères démocrates, cela n'est pas douteux. La doctrine ne fait pas tout chez un homme. Quelle qu'en soit l'influence, il reste à faire une large part à la nature, bonne ou mauvaise, noble ou basse, douce ou violente de l'individu. On peut rencontrer des catholiques plus libéraux et plus révolutionnaires que certains philosophes de profession. Mais qu'importent les individus, quand il s'agit des doctrines et des institutions? Les meilleurs sentiments ne changent pas les principes. Le principe du catholicisme n'est pas seulement l'autorité, car il a cela de commun avec toutes les religions : c'est l'autorité en tout et partout, sous toutes les formes, intervenant dans les moindres détails du dogme et de la discipline; c'est la direction invoquée à tout propos, et la défiance de la liberté humaine poussée jusqu'à l'abdication de l'initiative personnelle. Une société catholique est assurément capable de beaucoup de vertus chevaleresques, mystiques, ou militaires. Il en est une qui lui manquera toujours : c'est la vertu du *self govern-*

ment. Elle pourra faire des prodiges de discipline, de dévouement, d'héroïsme; elle ne donnera jamais au monde le spectacle d'un peuple qui se gouverne. Comme elle n'a jamais connu que la consigne et le mot d'ordre, si la liberté lui arrive par hasard, elle ne saura point en user avec mesure et dignité. Elle en fera l'anarchie, et la jettera ensuite sous les pieds du despotisme. Catholicisme et démocratie s'excluent absolument : c'est abuser des mots que de parler de démocratie catholique. Cela va de pair avec la démocratie militaire, ou la dictature démocratique. Et, par parenthèse, l'illustre professeur (1) qui, à propos de la plèbe romaine et de son dictateur César, a dit que toute démocratie veut un maître, a jeté, ce jour là, à la cause démocratique la plus sanglante injure qu'elle pût subir. Dans une société catholique, le peuple est un roi esclave, quand il n'est pas un roi fou. Comment se gouvernerait-il politiquement, lorsqu'il se laisse gouverner moralement. Qu'est-ce qu'une royauté qui reçoit en tout et pour tout le mot de son directeur? Le vrai roi n'est-il pas celui qui règne au confessionnal?

Il serait injuste de ne point admettre des degrés dans l'incapacité démocratique des sociétés catholiques. La France catholique est beaucoup plus libérale, plus philosophique, plus ouverte aux progrès de la science, que la catholique Espagne. Mais cela est un effet de la civilisation qui varie selon le peuple, nullement de la religion, qui est exactement la même chez tous les peuples catholiques. Là où la science, la philosophie, la civilisation moderne, le génie national, tempèrent la rigueur des principes religieux, ce n'est point au catholicisme qu'il convient d'en faire honneur. Si la France est plus près de la vraie démocratie que l'Espagne, que l'Italie, ou que l'Autriche, c'est que le principe catholique y a conservé moins de force et de prestige, et que les lumières de la science et de la philosophie y sont plus répandues.

Voilà les principes dans leur pureté logique. Nulle religion,

(1) M. Cousin, Cours de 1828-29.

même le protestantisme, qui est la plus libérale de toutes, n'est compatible avec l'idéal de la démocratie. « Fort bien raisonné, dira-t-on : la logique est satisfaite. Mais que mettre à la place? Comment combler le vide que laissera la disparition du principe religieux dans l'éducation et dans la société? S'il n'est pas possible de le remplacer, ne faut-il pas le conserver dans la société démocratique, comme dans tout autre, au même titre que tant d'autres institutions que leur nécessité fait accepter au prix de leurs inconvénients et de leurs abus? Vous n'avez jamais vu de société, vous n'avez jamais vu d'éducation sans religion. Êtes-vous bien sûr qu'il puisse y en avoir sans cette condition? » — Il faut convenir que ce sera une nouveauté. Mais, dans le développement historique des sociétés humaines, tout est nouveau, parce que tout est progrès. N'est-ce pas aussi une nouveauté que cette démocratie à laquelle les sociétés modernes sont appelées dans un avenir plus ou moins prochain? Une société où la science suffise à tout, à la théologie, à la morale, à l'éducation, aussi bien qu'à l'industrie, ne semble guère possible à ceux qui cherchent toujours dans le passé la loi de l'avenir. Et pourtant cette société est la seule qui comporte la démocratie. Avec la science, la foi à la vérité sera d'autant plus active qu'elle sera plus intime et plus personnelle; avec la science, l'éducation sera d'autant plus efficace qu'elle sera moins mécanique. L'ordre et l'unité se feront dans la société des esprits; seulement ils s'y feront à d'autres conditions que par le passé. Jusque-là c'était par l'autorité tout extérieure d'une consigne, d'un symbole, d'un dogme, que l'ordre s'établissait dans le domaine des idées. La communion des esprits et des âmes était plus apparente que réelle, l'objet de cette communion n'étant pas compris et senti par tous. Il est très vrai que le symbole est un puissant moyen de ralliement pour une religion; mais ce symbole, vérité ou erreur pour quelques intelligences d'élite qui l'entendent, n'est qu'un mot pour l'immense majorité qui n'y voit goutte. Avec la science, la communion des esprits et des âmes sera tout autre. Pour les yeux de l'intelligence préparée par l'éducation à la recevoir, la vérité méta-

physique, morale, politique, sera comme le soleil pour les yeux du corps. Tous la contempleront plus ou moins fixement, selon la netteté de leur esprit; tous l'embrasseront avec plus ou moins d'enthousiasme, selon l'ardeur de leur âme. L'unité se fera ainsi dans la société des esprits sans contrainte et sans discipline; non plus cette unité qui ne souffre ni mouvement ni initiative individuelle, qui a besoin du silence et de la nuit; mais cette unité vivante et féconde, qui s'épanouit dans la diversité, et se manifeste dans la lumière. Ce sera l'ordre dans la liberté, l'ordre vrai, le seul qui convienne à une démocratie. Les croyants nous parlent du vide que laissera dans les sociétés la disparition de l'autorité religieuse; on plaint les âmes mortes à la foi; on tremble pour les consciences abandonnées à la libre direction de la raison et de la science. C'est qu'ils n'ont jamais connu la vraie autorité, la vraie foi, la vraie loi; cette autorité qui gouverne, cette foi qui agit, cette loi qui parle du fond des esprits et des cœurs. Or, c'est là ce que veut la démocratie, et ce que la science est seule en mesure de lui donner. Toute autorité qui s'impose, toute foi qui ignore son objet, toute loi qui n'est pas comprise, toute chose, en un mot, qui n'a pas pour origine la conscience ou la raison, lui est suspecte à bon droit d'aristocratie ou de despotisme. Il lui faut des esprits libres et des caractères forts; il lui faut des hommes et non de grands enfants.

Quant à l'éducation privée ou publique, rien n'y fera plus obstacle; elle se fera tout entière, depuis la première enfance jusqu'à la jeunesse virile, par la science soigneusement graduée, selon les progrès de la raison et de la conscience des enfants. A mesure que le besoin d'un enseignement supérieur se fera sentir, l'enfant, pour y être initié, n'aura point à renier l'enseignement des premiers jours. Ce sera toujours la même science, affirmant la même vérité, sous des formes de plus en plus savantes et philosophiques. Comme les jeunes intelligences auront été habituées de bonne heure à la lumière de la démonstration, et les jeunes âmes à la voix de la conscience, la famille n'aura plus à craindre l'enseignement de l'État pour l'esprit et le cœur de ses enfants.

L'anarchie des intelligences, le vide des âmes sont devenus des lieux communs pour l'éloquence. Il serait plus philosophique d'en rechercher les causes que d'en déplorer les effets. On impose à l'esprit des enfants tant de préjugés, de superstitions, de méthodes barbares, qu'il ne faut point s'étonner s'ils ont tant de peine à reconnaître la vérité sous la forme simple et sévère que lui donne la science. Quand l'organe de la vision a été faussé, comment veut-on qu'il voie la lumière? Il faudrait bien plutôt admirer cette rectitude naturelle de l'esprit humain qu'aucune éducation ne peut pervertir au point de lui interdire l'intuition de tant de vérités morales, sur lesquelles tout le monde est d'accord sans s'être entendu. Que sera-ce donc lorsqu'une éducation libérale et virile aura préparé les intelligences à recevoir les enseignements de la science? Les esprits faux, c'est à dire les scholastiques, les imaginatifs, les mystiques, seront trop rares pour pouvoir troubler le chœur des esprits bien faits, et pour obscurcir le ciel de la vérité de leurs entités et de leurs idoles. Dieu, qui a si bien fait les choses dans le monde physique, n'a pu les si mal faire dans le monde moral que l'humanité fût à tout jamais condamnée à l'alternative de l'anarchie et de la servitude. Ces états des âmes et des sociétés ne sont que des épreuves propres à l'enfance de l'humanité, par lesquelles elle a dû passer avant d'arriver à l'âge viril. L'état normal est l'ordre dans la liberté, la foi dans la science. Il en est des religions comme des monarchies ou des aristocraties. Tant que ces diverses institutions sont nécessaires à l'humanité, c'est un signe que celle-ci n'a pas atteint la virilité. *Religion, aristocratie et monarchie, âge d'enfance des sociétés; science et démocratie, âge viril* (1).

(1) L'accusation a abandonné le chef d'outrage à la religion et à la morale religieuse, voyant bien qu'il n'y avait dans le livre pas une phrase, pas un mot qui pût donner une ombre de raison à une pareille imputation. Si mon livre traitait la religion comme une pure superstition, ou un mensonge inventé par des imposteurs à l'usage des dupes, ou enfin une simple satisfaction donnée au besoin du merveilleux, à l'exemple de certains philosophes du dernier siècle, et des politiques de l'école de Napoléon, on pourrait m'imputer ce délit.

Mais, dira-t-on encore, même à l'âge viril, l'humanité n'est pas seulement raison ; elle est imagination et sensibilité. Si la science peut suffire à la raison, qui remplacera la religion dans la fonction de charmer l'imagination et d'émouvoir la sensibilité? La science ne peut donner que des formules. Qui créera les symboles, ces formes vivantes de la vérité abstraite? — La réponse à cette question est le chapitre sur l'art (1).

On se méprendrait sur la portée de cette critique, si l'on oubliait que la question est portée sur le terrain des principes. Nous sommes ici dans le monde de l'absolu, laissant la réalité de côté pour ne voir que la vérité. En bonne logique, l'incompatibilité des religions et de la démocratie est un principe hors de doute. En fait, il peut arriver, et il arrive certainement que la religion soit une nécessité de telle ou telle société démocratique : exemple, les États-Unis d'Amérique. Rien de plus simple que cette apparente contradiction. Nulle société ne peut se passer de morale. On peut même dire que, plus une société fait de progrès dans la civilisation matérielle, plus elle a besoin que le sens moral y soit développé. Or la moralité humaine, à part la conscience naturelle qui en est la première source, mais fort insuffisante, n'a que deux sources extérieures où puiser : la religion et la science. Tant qu'une société n'est pas mûre, au moins dans la grande majorité de ses membres, pour le mâle et sévère enseignement de la science, les croyances religieuses y conservent leur mission d'éducation. C'est avec ce grand fait social que toute politique

« La religion n'est point faite pour les philosophes. Ils ne croyent ni en moi ni en mes prêtres... (Mes prêtres !) Quant à ceux qui croyent, on ne saurait leur donner ou leur laisser trop de merveilles. » Opinions et jugements de Napoléon Ier. Damas Hinard, t. II, p. 391.

Ibidem, p. 389. « La religion est une sorte d'inoculation ou de vaccine qui, en satisfaisant notre amour du merveilleux, nous garantit des charlatans et des sorciers. » J'en appelle aux catholiques sincères, à tous les vrais croyants. Qu'aiment-ils mieux de la critique respectueuse et élevée des philosophes de notre école, ou de la protection outrageante des politiques de l'école de Napoléon ?

(1) 3e section du 5e chapitre.

pratique doit compter, si libérale et si démocratique qu'on la suppose. Sous ce rapport, le caractère plus ou moins rationnel, plus ou moins libéral d'une doctrine ou d'une institution religieuse, n'est point indifférent à la démocratie. Celle-ci peut trouver utile et même nécessaire, pour le succès de ses propres institutions, de s'entendre avec les organes de telle ou telle religion, sans jamais abandonner d'ailleurs les droits de la science et de la conscience. Il ne faut point oublier que la réalité est encore fort loin de la vérité, en ceci comme dans le reste. La moralité de la plupart des sociétés modernes repose toujours en grande partie sur le principe religieux. L'absolu est le vrai dans la pure sphère de la pensée. Dans le domaine de la réalité, il devient une erreur et un danger pour toute politique qui veut le réaliser brusquement et à tout prix. En tout cas, la logique n'a rien à voir à ces tempéraments de la politique pratique; elle lui en laisse toute la responsabilité, se réservant d'intervenir seulement pour faire respecter la liberté religieuse.

Est-il besoin, en finissant, d'avertir le lecteur que toute cette critique ne touche en rien aux droits de la pensée religieuse? De même que la philosophie et la science, la religion est un acte libre sur lequel l'État ne peut rien, l'État démocratique moins que tout autre, puisque la démocratie est l'idéal du gouvernement libre. *Si la religion n'est qu'un fait social transitoire, comme tant d'autres, propre à la* minorité *des sociétés humaines, inutile et nuisible à leur* majorité, *c'est par le progrès naturel des esprits, par les conquêtes pacifiques de la science et de la philosophie, qu'elle doit peu à peu disparaître de la scène de l'humanité.* Elle ne peut céder qu'à la pure et douce lumière de la vérité rayonnant partout dans le monde des intelligences.

II. — La science.

L'éducation se fait donc par la science seule, dans une société vraiment démocratique. Mais il y a deux parties bien distinctes dans l'éducation : l'instruction et l'éducation proprement dite.

L'instruction appartient sans conteste à la science. L'autorité religieuse n'y prétend point ou du moins n'y prétend plus. Il peut bien y avoir encore quelques esprits assez attardés pour exclure de l'enseignement les sciences suspectes de contredire le dogme; mais l'intervention des sciences est, dans le système d'éducation des sociétés modernes, une nécessité acceptée de l'Église elle-même. L'œuvre que la théologie dispute avec acharnement à la raison, c'est la partie morale de l'éducation. Elle accepte, d'assez mauvaise grâce peut-être, l'autorité des sciences physiques; elle repousse l'autorité des sciences morales qui rendrait la sienne inutile. Elle la nie en se fondant sur les divergences, les contradictions, les incertitudes auxquelles ces sciences ne sont que trop sujettes.

Si en effet les sciences morales étaient condamnées à la lutte des systèmes, comme le sont encore aujourd'hui les spéculations métaphysiques, elles pourraient rester dans le domaine de la pensée, mais n'auraient pas le droit d'entrer dans le sanctuaire de l'éducation. Elles pourraient continuer à fournir des thèses d'école, sans jamais donner des principes et des règles pour la pratique.

La meilleure réfutation de ce paradoxe théologique serait une simple récapitulation de toutes les vérités morales dont la seule raison a enrichi le trésor de la conscience humaine, depuis les sages de la Grèce jusqu'à nos jours. Il suffirait de les dégager des systèmes métaphysiques qui les enveloppent pour en faire apparaître l'évidence. On y verrait que, si ces systèmes sont le plus souvent sujets à la critique, les vérités morales elles-mêmes ont une simplicité, une clarté, une nécessité qui ne permettent pas le doute, même à la conscience du théologien qui a son siége fait sur l'impuissance de la raison humaine, en matière de métaphysique. Après tant de vivantes descriptions, de solides analyses sur l'homme, ses facultés, ses passions, ses devoirs et ses droits, il n'est pas un esprit sensé qui doute que la morale ne soit une véritable science fondée sur des faits d'un ordre spécial et délicat, mais enfin sur des faits susceptibles d'être constatés et observés. Science incomplète, incohérente, trop mêlée de métaphysique, et

qui a de grands progrès à faire encore, quant à la méthode et à la précision, pour atteindre à la perfection des sciences physiques; science assez sûre pourtant, et assez riche pour qu'il soit facile d'en tirer un système de règles pratiques, un manuel de morale usuelle, un *catéchisme* enfin pour tous les progrès de l'éducation. C'est tout ce que la démocratie demande à la philosophie morale. Exiger que la science soit parfaite et immuable dans sa perfection, pour lui attribuer le droit d'agir sur la pratique, ce serait condamner toutes les sciences humaines à la pure spéculation, parce qu'aucune n'a dit son dernier mot.

L'enseignement de la morale dans l'école rencontre d'autres adversaires que les théologiens. Il est de prétendus amis de la démocratie qui réduisent toute science aux sciences physiques, et toute civilisation à l'industrie. Pour eux tout le problème consiste à universaliser le bien-être. Ils sont généralement peu difficiles sur les moyens de faire vivre la démocratie; ils s'inquiètent médiocrement qu'elle soit honnête, qu'elle soit digne, qu'elle soit libre. Pourvu que le troupeau soit bien nourri, peu leur importe la main qui le mène. Ils s'entendraient fort bien avec le despotisme, pourvu qu'il garantît la vie à bon marché, l'élévation des salaires; qu'il ouvrît des ateliers au travail, des débouchés à l'industrie et au commerce. Ces esprits *positifs* estiment que l'éducation des sociétés humaines a fait fausse route sur les pas de Socrate, de Rousseau, de Kant, de tous ceux qui ont parlé de conscience et de devoir. Connaître ses intérêts : voilà le mot de la sagesse moderne. Toute la morale est contenue dans l'économie politique, et la meilleure école est la Bourse. C'est au frontispice de ce temple qu'il faut inscrire la fameuse maxime du *connais-toi toi-même*, avec le sens tout économique que lui donnent ces moralistes d'une nouvelle espèce. On comprend que cette manière d'entendre la science de l'homme simplifie singulièrement le problème de l'éducation. Ce n'est pas seulement la religion, c'est encore la morale elle-même, la morale du devoir qui est traitée de préjugé et de question surannée. Tout s'y réduit à l'intelligence des intérêts; et le calcul y remplace la conscience. Les éléments des sciences mathéma-

tiques pour apprendre à bien raisonner; les éléments des sciences physiques et naturelles pour apprendre à l'homme à faire servir la nature à ses besoins et à ses plaisirs; enfin, dans la dernière période de l'éducation, les éléments de l'économie politique pour apprendre au futur citoyen la justice, c'est à dire la *balance* des intérêts : voilà tout le système de l'éducation. Les mots de devoir, de sacrifice, de vertu, d'héroïsme sont des non-sens créés par un spiritualisme sans objet. — Énoncer de pareilles doctrines, c'est les réfuter. Il suffit de dire que la démocratie n'a pas de plus dangereux ennemis que les démocrates de cette espèce. Quand ils arriveraient par impossible à réaliser leur rêve de bien-être universel, la société qui en jouirait serait sans force contre le despotisme ou la barbarie.

L'enseignement moral dans l'éducation trouve encore des adversaires chez nombre d'esprits profondément pénétrés du sentiment moral, mais qui ne le croient pas susceptible d'une expression scientifique et d'une forme didactique. A quoi bon le manuel et le catéchisme? A quoi bon la science? La conscience naturelle suffit. C'est de cette source intime et profonde que le maître tire les instructions qu'il donne à l'élève, et c'est à cette même source que l'élève puise les moyens de les comprendre. La conscience est le grand livre de morale, livre vivant, plus sûr que tous les systèmes, plus riche que toutes les théories qu'on en donne pour les commentaires ou les formules.

A cela il faut répondre qu'il y a erreur et danger à réduire la morale à un sentiment. Assurément elle est de toutes les sciences humaines celle qui puise le plus à la source du sens commun. Pourtant on se tromperait si on la considérait comme une vérité absolument innée, simple, immuable, éternelle et universelle. Elle est susceptible de changer et de se développer, sinon dans son principe, au moins dans ses applications. La conscience se modifie et se transforme, comme l'humanité, d'une époque à l'autre; elle a changé du barbare au Grec, du Grec à l'homme moderne : elle est devenue, par suite de ces changements, de plus en plus riche et profonde. Le principe de la vertu et de la justice,

resté le même quant à son essence, s'est singulièrement compliqué d'objets et de rapports nouveaux dont la barbarie, dont l'antiquité n'avait pas le moindre soupçon. Ce qu'on appelle le *sens moral*, par une fausse analogie, n'a pas, comme tel ou tel sens physique, son objet toujours le même. La science, la doctrine, l'éducation le développent et l'étendent indéfiniment. La vérité morale est une affaire d'intelligence, non de goût; il ne suffit pas de dire à l'élève, en lui montrant l'objet du sens moral : Voyez, touchez, sentez. La morale n'a de précision et d'autorité doctrinale, elle ne s'enseigne qu'à l'état de science. Un instinct, un sentiment peut être un mobile; il n'est pas une règle. Il peut se communiquer; il ne s'enseigne pas. Or la morale n'est science que par la démonstration, l'analyse et l'enchaînement systématique des vérités qu'elle comprend. Donc les livres sont nécessaires : traités théoriques pour le développement et l'avancement de la science; traités pratiques pour l'application des principes et des doctrines; traités populaires à l'usage de tous; traités élémentaires pour les écoles de l'enfance. Ces derniers surtout, les livres de morale populaire et de morale élémentaire sont de toute nécessité dans une société démocratique qui ne reconnaît pas d'autre *révélation* que la science, ni d'autre autorité que la raison. Le jour où la démocratie comprendra ses véritables conditions d'existence, elle multipliera les livres d'éducation pour les écoles et pour le peuple. C'est ainsi seulement qu'elle pourra combler le vide laissé par le discrédit des croyances religieuses, dans l'éducation publique ou privée de toutes les classes de la société. Mais malheur à une société où la religion n'aurait d'autre héritière que la morale naturelle? Il lui faudrait bien vite en revenir au catéchisme de l'Église, sous peine de périr.

Quelle sera la substance, quelle sera la forme de ces livres? C'est à la philosophie, non à la politique d'y aviser. Les œuvres de ce genre ne sont pas les plus faciles; il y faut des qualités de style et des mérites de composition qui ne se rencontrent pas souvent. La simplicité d'esprit ne suffit pas pour parler aux simples. Le sens commun n'est pas chose aussi rare qu'on l'a dit;

ce qui est vraiment rare, c'est le talent de l'exprimer. La langue de Voltaire en est une preuve. Le triomphe de l'art serait de trouver la langue du peuple, la langue des enfants. En tout cas, il est un point sur lequel tout le monde sera d'accord ; c'est le caractère pratique de ces sortes de traités. Rien ne doit y être donné à la spéculation, rien à la métaphysique. Il y faut des règles et non des théories, des formules et non des démonstrations, des exemples et non des analyses, et tout cela exprimé dans un langage qui parle à l'imagination et à la sensibilité autant qu'à la raison pratique.

Ces livres élémentaires et populaires ne forment que le premier degré de l'enseignement moral. Comme la science des mœurs est l'âme de l'éducation, il la faut partout, à tous les degrés, au sommet aussi bien qu'à la base ; il la faut à l'adolescent, au jeune homme, comme à l'enfant. Elle doit présider à l'éducation de l'homme, depuis le berceau jusqu'à la majorité, même jusqu'à la tombe, s'il est vrai que la vie humaine soit une éducation perpétuelle. Elle a donc sa place à l'école supérieure, au lycée, de même qu'à l'école primaire et dans la famille. Seulement elle variera et graduera ses enseignements, selon l'âge, selon le degré d'intelligence et d'instruction de ses élèves. La première science de l'instituteur, quel qu'il soit, mère, père, précepteur ou professeur, est de savoir à quel esprit, à quelle âme il a affaire, de manière à accommoder ses méthodes à la nature de ses élèves, à proportionner ses leçons à leur force ou à leur faiblesse. C'est la mère qui commence. Tout est décisif dans ce début de l'éducation. La mère est un maître auquel on peut s'en fier, pourvu qu'elle ait reçu elle-même les principes de cette éducation qu'elle commence et qu'elle continuera avec le concours des maîtres étrangers. La nature est admirable chez la mère ; mais elle n'a pourtant pas la vertu de suppléer à l'instruction qui lui manque. Dans son aveugle amour, elle cultive les défauts de l'enfant avec non moins de succès que ses qualités. Une mère a beau avoir reçu la *grâce* de l'éducation ; si elle n'en comprend pas le but, elle faussera l'esprit, elle gâtera le cœur de son enfant, avec les plus tendres

sentiments du monde. C'est pour cela que l'éducation des femmes a une si grande importance sociale. La mère donne à l'enfant cette première éducation qui souvent décide de toute sa destinée. Or elle ne peut donner que ce qu'elle a reçu. Mais aussi, quand elle a compris les principes de l'éducation, quel maître en pratique l'art comme elle !

L'éducation maternelle, du berceau à l'école, se compose plutôt de soins et de pratiques que de leçons. C'est à l'école primaire que commence l'enseignement proprement dit, mais un enseignement conforme à la nature d'esprit de l'enfant. La morale s'y exprime en images, s'y explique en récits, s'y formule en exemples. Incapable de comprendre tout ce qui est logique, abstraction, généralité, l'enfant ne saisit la vérité que sous ces formes qui parlent à la sensibilité et à l'imagination. La vérité sous forme historique, la *morale en action,* comme on dit, voilà l'enseignement qui convient surtout à l'enfance, et sans lequel le catéchisme le plus simple et le plus clair n'est qu'une lettre morte. Le catéchisme est bon pour graver la formule dans la mémoire; il met la volonté de l'enfant en présence d'une loi qu'il ne peut enfreindre, sans encourir une peine. Mais c'est le récit, le tableau, l'histoire qui fait pénétrer les premiers rayons de la lumière morale dans l'esprit de l'enfant. Dans la période de l'adolescence, alors que l'esprit commence à devenir capable d'attention et de réflexion, qu'il peut suivre un enchaînement de vérités ou embrasser un ensemble d'idées, l'enseignement de la morale comporte les développements et les explications de la règle. C'est déjà quelque chose de didactique formant un certain ordre, sans avoir encore l'unité, la rigueur systématique d'une science. L'éloquence et la poésie ont une large part dans ce mode d'exposition, où il s'agit encore plus de produire dans l'âme de l'adolescent la persuasion que la conviction.

Enfin arrive l'âge de la jeunesse virile, l'âge où la pensée peut tout comprendre sous la forme pure et sévère de la science, où la raison a besoin de principes sûrs et de fortes croyances pour soutenir, contre l'assaut des passions ardentes, une volonté faible

encore et non exercée par l'épreuve. A cet âge, la morale de l'histoire, de la poésie, de l'éloquence ne suffit plus. L'esprit développé par la culture des sciences mathématiques et physiques, habitué aux procédés logiques, aux démonstrations rigoureuses, veut autre chose que des récits, des images, des mouvements oratoires, des accents lyriques, dans l'expression de la vérité morale. Il lui faut des descriptions précises, des analyses exactes, des théories solides comme fondement des règles et des pratiques qu'on lui prescrit. Il faut la science en un mot, une science qui lui fasse toucher du doigt la vérité morale, qui lui montre sans symbole, sans hypothèse, et même sans métaphysique, la loi morale, principe des devoirs et des droits, écrite en caractères évidents dans la nature humaine; comment l'homme a des droits parce qu'il a des devoirs; comment il a des devoirs parce qu'à l'exclusion des autres êtres vivants que la loi de l'instinct gouverne, il possède la volonté et la raison : la volonté qui le fait libre et responsable, la raison qui l'élève à l'intelligence de l'ordre, du bien, de la justice. Une morale reposant sur une psychologie préparée elle-même par l'étude des grandes lois de l'histoire naturelle et de la physiologie : tel est le mode d'enseignement qui convient au jeune homme, dans la période scientifique de son éducation. Ce n'est pas encore toute la science morale, telle que la comprend la philosophie, laquelle a pour tâche de poursuivre la vérité dans toutes ses profondeurs et à toutes ses hauteurs; mais c'est déjà la science, à son degré le plus simple, le plus accessible à toute la jeunesse des écoles.

Voilà comment l'éducation fait des hommes, et prépare des citoyens. Ce n'est pas l'enseignement des sciences mathématiques et physiques qui fait l'homme. Il contribue sans doute beaucoup à l'éducation de l'intelligence par l'exercice des facultés d'observation, d'analyse et de raisonnement. Mais si l'homme vaut surtout par la conscience, le caractère, la dignité personnelle, le sentiment de la justice, l'amour de la vertu, ces sciences sont étrangères à cet homme-là. Par elles-mêmes, et réduites à leurs seules ressources, elles développent des aptitudes, créent d'excellents instruments;

en un mot, elles font des *fonctionnaires*, et non des *hommes*. Il est un phénomène étrange auquel on aurait peine à croire, si l'on n'en faisait souvent l'expérience : c'est la faiblesse, l'inexpérience du sens moral chez des esprits de la plus haute culture scientifique, ou de la plus vaste capacité industrielle et administrative. Combien d'administrateurs industrieux, d'ingénieurs, de savants, d'érudits, qui ne sont pas des *hommes,* dans l'acception libérale du mot! On voit des gens qui savent tout, comprennent tout, excepté la science humaine par excellence, la science du devoir, du droit et de la liberté. On voit nombre d'honnêtes gens, recommandables par leurs vertus privées, qui, faute d'éducation politique, ne comprennent ni les droits ni les devoirs du citoyen, et croient avoir rempli toute leur destinée, quand ils ont été bons chrétiens, et surtout excellents pères de famille. Cela se remarque particulièrement dans nos sociétés européennes, où le christianisme tend à détacher l'homme moderne des affaires du monde et de la cité, pour l'occuper exclusivement des choses célestes. L'antiquité, qui définissait l'homme un *animal politique*, ne comprenait pas l'homme sans le citoyen.

Quand les études littéraires n'auraient pour effet que de développer le sens du beau, elles auraient par cela seul leur part d'influence dans l'éducation morale de l'homme. Car le sens du beau ne se développe guère sans éveiller le sens du bien. Mais elles ont une action plus directe sur cette éducation. Comme les vérités morales forment la plus riche matière et la plus pure substance de la littérature, elles deviennent ainsi un enseignement d'autant plus puissant, qu'il a plus d'attrait. Seulement il faut qu'elles trouvent dans les maîtres qui enseignent les lettres des interprètes tout pénétrés des principes et des sentiments que les grands écrivains de l'antiquité et des temps modernes ont exprimés avec tant de poésie ou d'éloquence. Les maîtres de la jeunesse ne sont point des professeurs de grec, de latin, de français, uniquement chargés de faire comprendre les difficultés grammaticales, de faire sentir les beautés littéraires des langues qu'ils enseignent; ce sont des instituteurs faisant avant tout œuvre

d'éducation, et pour lesquels la littérature est encore plus un texte d'enseignement moral qu'un objet d'érudition et de goût. Il est certain que les belles-lettres, cultivées dans cet esprit, sont d'un grand effet sur les âmes. Mais même alors combien cet enseignement serait insuffisant! La morale ainsi enseignée n'a ni la rigueur, ni la précision, ni l'ordre d'une science. Elle éveille et développe des sentiments plutôt qu'elle ne grave des principes dans les âmes. Elle est d'ailleurs mêlée de tant de choses qui lui sont étrangères, indifférentes, parfois même contraires, que les sentiments nobles et purs qu'elle inspire sont trop souvent étouffés sous un luxe d'images et de descriptions plus faites pour enflammer les passions vulgaires que pour élever les âmes. Et ce qui le prouve bien, ce sont les effets très divers que produit la littérature sur des natures différentes. Chacun y cherche et y trouve ce qui est de son goût. Si le sens moral des uns y trouve de hautes vérités morales, le sens esthétique des autres y trouve de beaux mouvements et de belles images; et le sens animal de plusieurs y cherche surtout les tableaux qui flattent ses passions grossières.

Les études historiques peuvent encore servir à l'éducation des âmes, mais moins que les études littéraires. Cultivées en vue de la pure érudition, elles sont plutôt de nature à oblitérer le sens moral qu'à le développer. La curiosité s'accommode également de tous les faits bons ou mauvais, justes ou injustes, pourvu que ces faits aient l'intérêt de la nouveauté. L'imagination se plaît aux choses de bruit et d'éclat; tout ce qui fait tableau la charme; tout ce qui est drame l'émeut. Le caractère moral des choses historiques, la vérité, la vertu, la justice, quand il ne s'élève pas jusqu'à l'héroïsme, intéresse médiocrement l'imagination et la curiosité. Faites dans un esprit philosophique, les études historiques ont bien plus d'importance et de gravité; mais elles ne contribuent guère plus au développement du sens moral. La philosophie de l'histoire montre fort bien comment la loi du progrès finit par triompher des misères et des obstacles que les passions, les intérêts de personnes ou de partis, les instincts aveugles de la barbarie, les préjugés d'une tradition rétrograde, sèment sur sa route.

Ce qu'elle ne montre pas du tout, c'est le triomphe constant de la justice et de la vertu. Pour y faire voir un tel spectacle, il faudrait arranger l'histoire au gré des moralistes. Non seulement le mal triomphe trop souvent; mais le fait le plus propre à démoraliser les âmes, c'est que le bien ne triomphe pas toujours par les bons moyens. L'histoire est pleine de Louis XI et de Cromwells qui font de bonnes ou de grandes choses avec leurs vices, tout autant qu'avec leurs bonnes qualités. La philosophie de l'histoire se plaît à faire ressortir surtout une vérité où le sens moral ne trouve pas son compte : c'est l'impuissance des volontés humaines, les plus fortes, les plus saintes, les plus dignes du succès, devant la fatalité des grandes causes naturelles ou sociales. Les anciens faisaient de l'histoire une morale en action, en même temps qu'une œuvre d'art; mais c'était au prix de l'érudition et de la philosophie. C'est un lieu commun qu'il est impossible de refaire, eût-on toutes les ressources de l'art antique. On peut dire que César fut un malhonnête homme et un mauvais citoyen, le jour où il mit la main sur les lois et les libertés de son pays. La philosophie de l'histoire n'en donnera pas moins raison au vainqueur de Pharsale, au premier despote qui fonda l'empire du monde sur les ruines d'une république qui ne pouvait plus vivre. Et quand la philosophie lui donnerait tort, l'imagination laissera toujours les Épaminondas et les Washingtons pour les Césars et les Napoléons. Les moralistes auront beau faire; ce n'est pas la vertu, c'est le génie et le succès qui ont la belle place dans l'histoire. Comment un pareil enseignement pourrait-il suffire à l'éducation morale de la jeunesse?

La nécessité d'un enseignement moral direct, expression résumée d'une science morale fondée sur la psychologie, ne peut donc être contestée, dans l'œuvre de l'éducation. Cet enseignement est le seul qui puisse donner à la moralité humaine une base solide pour les principes, et une direction précise pour les applications. C'est aussi le seul qui puisse fonder l'égalité morale, sans laquelle nulle société ne mérite le nom de démocratie. La littérature, l'histoire, les sciences mathématiques, physiques et natu-

relles, sont des études qu'il est impossible d'universaliser, à moins de les réduire à un très petit nombre de notions élémentaires. Tout le monde ne peut être savant, littérateur, érudit, même dans la démocratie la plus éclairée. Sans doute, il est bon que toutes les classes d'une société démocratique ne soient pas étrangères aux sciences de leur époque, à l'histoire et à la littérature de leur pays. Mais qui peut songer à apprendre le latin et le grec à tous les citoyens? Qui peut même se flatter de l'espoir que notre littérature classique pourra devenir populaire dans la démocratie française? Elle est bien trop savante, trop aristocratique pour être comprise et sentie par les enfants du peuple. Mais la morale, qui est la science la plus nécessaire, est heureusement la plus simple qui existe. Qu'on en fasse ce qu'elle doit être pour être accessible à tous, une traduction nette de la conscience humaine, elle entrera dans les intelligences les plus humbles et les âmes les plus vulgaires. Et comme c'est cette science si simple qui fait l'homme, tous ceux qu'elle aura éclairés de sa lumière et touchés de sa vertu seront dignes d'être citoyens de la même cité. Profondément divers et inégaux par la culture des sciences, des lettres et des arts, ils se retrouveront égaux et frères dans le sentiment du devoir et du droit. Quand l'éducation aura fait ce miracle, qu'importe qu'il y ait encore des conditions et des fonctions diverses dans la société, qu'il y ait des ouvriers de l'esprit et des ouvriers du corps; les uns savants, artistes, hommes d'État, directeurs; les autres mettant au service des premiers leurs modestes facultés d'exécution? On sera sûr qu'une telle société ne compte pour membres que des hommes et de vrais citoyens, et ce jour-là la démocratie sera fondée.

Qui donnera cet enseignement? Est-ce l'État? Est-ce la Société elle-même, par le seul effort de l'initiative individuelle? Ce problème sera résolu plus tard. Ce qu'il importait d'établir ici, c'est la nécessité d'un enseignement moral, universel et complet, émané de la science seule, dans toute société qui aspire à devenir une démocratie.

III. — L'art.

La religion n'est pas seulement une doctrine et une règle; elle est aussi un art : art profond et sublime, si on le considère dans les symboles qui traduisent à l'imagination les idées les plus métaphysiques de la raison; art puissant et populaire, si on l'envisage dans les grands spectacles du culte extérieur. C'est ainsi que la religion est la source des plus hautes inspirations pour les artistes, et des émotions les plus vives pour le peuple. Cette distinction est si vraie, que l'histoire nous montre les deux éléments parfois séparés dans le temps, malgré leur intime rapport, le sentiment esthétique survivant au sentiment religieux proprement dit. Après que la philosophie et la science ont fait justice du dogme, et que la foi est éteinte, l'art reste encore pour charmer et captiver la sensibilité. Le polythéisme, ruiné depuis longtemps dans les consciences, était encore puissant sur les imaginations par ses fêtes et les merveilles de ses artistes.

Quand donc la raison prétend en finir avec la religion, il faut bien qu'elle sache à quoi elle s'engage. La tâche qu'elle s'impose est moins simple et moins facile qu'elle ne le croit; le vide que laisse une religion dans les âmes et dans les sociétés, en s'en retirant, est plus grand que ne le pensent les philosophes uniquement préoccupés du côté dogmatique des institutions religieuses. La philosophie hérite d'une tâche très complexe. La religion répond à sa manière à tous les besoins de la nature humaine, à la sensibilité, à l'imagination, comme à la raison et à la conscience; elle est tout, théologie, cosmologie, histoire, art, morale et droit. Depuis les temps modernes, la science l'a déjà remplacée, même dans l'esprit des masses, quant à la cosmologie, à l'histoire et au droit. Elle essaye, depuis le XVIIIe siècle, de lui arracher la morale et la théologie rationnelle. Cette conquête, achevée chez la plupart des esprits qui ont reçu une éducation libérale, n'est pas encore un fait accompli dans les consciences populaires. Là semble se borner l'ambition de la philosophie de nos jours; elle laisse à la

religion tout ce qui s'adresse à l'imagination, les symboles, les fêtes, les temples. C'est lui laisser le peuple, ce à quoi nulle démocratie ne peut se résigner, sous peine de suicide. Et que parle-t-on du peuple? C'est lui laisser l'homme, sinon dans ses plus hautes, du moins dans ses plus puissantes facultés. L'humanité n'est pas seulement raison et conscience; elle est imagination et sensibilité, et cela chez tous les individus, à toutes les époques de l'histoire, et quels que soient les progrès de la civilisation. Alors même qu'elle a atteint la pleine maturité, elle conserve toutes ses facultés et tous ses besoins. Si donc la religion s'en retire, elle y laisse un vide que la science seule ne peut combler.

C'est l'œuvre de l'art. Bien qu'il ne soit au fond qu'un symbole, sous peine d'être un non-sens, l'art religieux n'a point conscience de lui-même; il s'offre naïvement à la foi populaire, comme la vérité religieuse elle-même. L'art libre, au contraire, tel que la philosophie l'entend dans son œuvre d'éducation complète, a clairement conscience de son objet et de sa mission; il sait qu'il a pour objet le beau et non le vrai, que ses créations ne sont que des symboles, c'est à dire les images *sensibles* de vérités *intelligibles;* que sa mission est de *figurer*, non d'*exprimer* la vérité. Avec celui-là, l'illusion qu'on nomme l'idolâtrie n'est pas possible. La philosophie et la science n'ont point à se défier de représentations dont le sens est parfaitement défini. Du moment que la distinction de l'*image* et de l'*idée* est bien faite dans la conscience humaine, il n'est plus possible de se méprendre sur la portée et la fonction de l'art. Alors l'art peut et doit conserver sa haute mission morale. Ce n'est pas aux sens qu'il parle, c'est à l'âme, par l'intermédiaire des sens. Le plaisir qu'il procure à ceux-ci n'est pas son but, mais son moyen.

La démocratie doit l'oublier moins que tout autre gouvernement, elle dont l'art est l'un des moyens les plus puissants, les plus populaires d'éducation; elle le veut partout, sous toutes les formes, et toujours pénétré du même esprit. Architecture, sculpture, peinture, musique, poésie, tout sera enseignement pour le peuple dans la démocratie; tout lui parlera de liberté, de justice,



d'héroïsme, de sainteté. Les images de ces choses divines lui seront toujours présentes, et formeront comme une société idéale visible sur laquelle la société réelle aura sans cesse les regards fixés. Le peuple les verra, les saluera sur ses places, dans ses fêtes, dans ses palais, dans ses grandes réunions. Jamais de symboles équivoques, faux, impurs, dans tout ce que l'art démocratique exposera à l'admiration publique. Platon avait raison quand il chassait de sa république, en les couronnant de fleurs, les poètes corrupteurs de la religion et de la morale. L'art aristocratique, avec ses délicatesses, ses raffinements, ses voluptés, ses licences, a son charme, sans grand danger peut-être dans le salon, le cabinet et le boudoir. C'est là surtout que le génie a ses caprices, et que la formule de l'art pour l'art a son application. Mais l'art populaire doit avoir toute la sévérité, toute la pureté morale d'un enseignement. La nature et l'histoire ne peuvent s'y étaler dans leur réalité nue, parfois grossière, parfois honteuse et corruptrice, presque toujours impure. Les formes de la nature y paraîtront avec le reflet de l'esprit, de manière à ne point enflammer les passions de la chair; c'est ainsi que l'art y sera toujours chaste, même dans sa nudité. Les grandes, les saintes figures surtout de l'histoire s'y montreront dans l'auréole des idées qu'elles auront personnifiées, de façon à devenir des leçons vivantes de morale et de politique. Les héros de la force, les grands hommes de la tyrannie, les profonds politiques de l'école de Machiavel, avec tout leur bruit, leur éclat et leur succès, sont de dangereux symboles à offrir, sur les places, aux théâtres, dans les fêtes publiques, à une société dont le ressort principal est la vertu, suivant la belle expression de Montesquieu.

Nul art n'est aussi puissant sur l'âme que la musique comme action; mais nul n'est plus obscur et plus vague comme expression. Autant elle est propre à soulever les passions, autant elle l'est peu à éveiller les idées. Si elle a un rôle considérable dans l'éducation générale par son action sur le côté pathétique de la nature humaine, elle n'en a aucun sur le côté rationnel; elle est un exercice admirable, non un enseignement. C'est la poésie qui

est l'art le plus propre à ce dernier rôle, surtout la poésie qui se chante. Les chants religieux et patriotiques ont eu de tout temps le plus grand effet sur l'éducation populaire. Chaque société a eu ses Orphées dans la période religieuse, et ses Tyrtées dans la période héroïque. Le chant a été la langue de feu dont l'*esprit* s'est servi pour enflammer le cœur des simples, pour l'entraîner aux plus héroïques entreprises, ou l'élever aux plus sublimes méditations. C'est par le chant que les premières leçons de vertu, de science, d'humanité, de justice, sont entrées dans l'âme des hommes. Si l'éducation moderne, plus savante et plus profonde, les y fait pénétrer par des méthodes plus précises et plus directes, il ne faut pas oublier que l'esprit n'est pas tout dans l'homme; que l'idée sans le sentiment n'est qu'une lumière sans flamme; que la vertu, dans le sens humain du mot, est une œuvre complexe pour laquelle aucune des facultés, aucune des forces de la nature humaine n'est de trop. Le chant en chœur, en chœur imposant, le grand Orphéon, est l'art démocratique par excellence. Le merveilleux concert de ces milliers de voix est le symbole vivant de la démocratie, infinie dans sa force, une dans ses effets, libre et multiple dans ses allures, ne souffrant d'autre ordre que l'harmonie, d'autre maître que la loi. Aujourd'hui même, quand ces enfants, ces hommes, ces femmes de toutes classes, de toutes conditions, de toute éducation, se réunissent dans un hymne de religion, de patrie ou de liberté, la sainte communion des âmes est faite; l'unité de la nature humaine éclate déjà, malgré les inégalités et les diversités de culture intellectuelle. Que sera-ce donc, lorsque l'enseignement commun des hautes vérités morales et politiques aura permis la communion des esprits, comme la nature établit la communion des âmes? Jamais oreilles humaines n'auront entendu pareille harmonie.

La poésie en action, le drame, moins entraînant que le chant, est la plus pathétique de toutes les formes de l'art. Sans être une véritable illusion, comme on l'a dit, la représentation théâtrale, par le mouvement, la vie, l'espèce de réalité qu'elle donne à l'idée,

excite, exalte au plus haut degré la sympathie des spectateurs. La puissance populaire du drame est un des phénomènes les plus curieux à observer. Il faut voir le peuple au théâtre. Quelle naïveté de sympathie! quelle vivacité d'émotion! Devant la représentation d'un gros lieu commun, composé sans art, développé sans talent, exprimé sans style, ces cœurs simples et énergiques, si faciles à émouvoir, si prompts à enflammer, nous rappellent l'anecdote du barbare Clovis s'écriant, au récit de la passion du Christ : « Que n'étais-je là avec mes Francs! » Le peuple n'est point un bel esprit, un homme de goût qui juge, admire, critique; c'est un compagnon, un ami, un ennemi des personnages occupant la scène, qui aime et qui hait, qui se réjouit et pleure, qui espère et désespère, comme s'il s'agissait d'une scène de la vie réelle. Quand on assiste à ces touchantes démonstrations de sympathie on se prend à regretter que cette sensibilité si neuve n'ait pas de plus nobles, de plus purs, de plus grands objets que ces drames dangereux, grossiers ou absurdes qui font courir la foule. Cela fait comprendre comment le théâtre peut être une école de morale, école démocratique, s'il en fut, par le nombre et la diversité des spectateurs, par la clarté puissante, la force irrésistible de l'enseignement qu'il donne. Le drame est pour le peuple ce que la morale en action est pour l'enfant. Il fait que la vérité, quelque haute et profonde qu'elle soit, pénètre au plus profond de la conscience populaire par tous les sens extérieurs et intérieurs. C'est au théâtre surtout que la démocratie n'admet point la théorie de l'art pour l'art.

Est-ce à dire que l'art dramatique ne doive avoir d'autre souci que la morale? Nullement. On ne vient pas chercher des leçons, mais des émotions au théâtre. L'enseignement est d'autant plus intime et plus efficace, que le drame est plus pathétique, plus vivant, plus fidèle aux lois du genre. La préoccupation morale n'est jamais la meilleure condition esthétique, même pour les œuvres dramatiques particulièrement destinées à l'éducation des âmes. Les chefs-d'œuvre ne se commandent pas, même quand le maître qui les veut est la conscience, et que le salaire est le progrès de la

morale publique. Les vrais artistes attendent l'heure de l'inspiration, et ne prennent pas l'enthousiasme de la conscience pour le feu du génie. Les plus nobles sentiments, les plus beaux principes ne font pas éclore infailliblement les chefs-d'œuvre. Il y a plus : c'est que les vrais artistes ne *pensent* pas, à proprement parler, l'idée qui fera le sérieux et la moralité de leurs pièces; ils l'*imaginent* et la *rêvent* en quelque sorte. La haute pensée qui fait du drame un enseignement est dans leur esprit, comme dans leur œuvre, vivante et concrète; c'est un sentiment, une image plutôt qu'une idée. Ceux qui en ont la conscience nette, qui la *pensent,* sont les critiques et les philosophes. Ce n'est guère dans ces conditions que l'art vrai, le drame vivant et puissant se déploie. La naïveté est le caractère du génie ou du talent de l'artiste.

Toujours est-il que le théâtre est avant tout un enseignement dans toute société qui tient à ses mœurs, et particulièrement dans la démocratie. S'il y a des arts qui aient le droit de créer des chefs-d'œuvre de beauté voluptueuse et de passion impure, sauf à les dérober aux chastes regards, et à les cacher dans les boudoirs de courtisanes, ou les cabinets de libertins, l'art dramatique, qui se déploie en pleine lumière et devant la foule, ne peut jamais oublier sa mission sociale. Le théâtre a charge d'âmes tout autant que l'école; il est surtout un art d'éducation. S'il s'adresse immédiatement aux sens et à l'imagination, c'est à l'âme et à l'esprit qu'il parle. Plus il sera vivant, plus il sera puissant; mais il faut avant tout qu'il soit pur. La réalité n'y doit être que la représentation de l'idéal. L'esprit, le talent, le génie lui-même, n'ont pas le droit de fausser les esprits, ou de corrompre les âmes.

Ces généralités suffisent pour faire comprendre le rôle de l'art dans l'éducation. Faible aujourd'hui ou équivoque dans nos sociétés modernes, où les œuvres en sont rares et souvent impures, ce rôle dépassera en puissance et en efficacité morale tout ce que l'imagination des utopistes peut rêver, quand l'art aura pris le caractère élevé et les grandes proportions que comporte la démocratie. Le jour où dans chaque chef-lieu de canton, sinon dans chaque commune, l'architecture, la peinture, la sculpture, la

musique, le chant, la poésie, le théâtre, prêteront leurs masses, leurs formes, leurs couleurs, leurs accents, leurs images, leurs mouvements à la représentation des vérités que la science démontre et que la morale enseigne, l'éducation de la démocratie sera rapide et complète. Jamais la religion n'aura produit de tels miracles. Les merveilleux effets des institutions religieuses sont restés un mystère pour la plupart des esprits, même philosophiques, parce que l'admiration est plus facile que l'analyse. On aime à croire à la vertu mystique des formules et des symboles; on ne réfléchit pas que toute religion est riche de procédés et de moyens très humains qui expliquent fort naturellement la grandeur de ces effets. L'art est pour beaucoup dans l'*enchantement* des fêtes et des représentations religieuses; la musique et le chant ne sont point des accessoires à dédaigner. L'Église catholique l'a compris dans tous les temps, et l'accusation de paganisme lancée contre les pompes théâtrales de son culte ne l'y a jamais fait renoncer. Il lui faut la foule à tout prix, dût-on recourir à une musique d'opéra pour la réunir. Quand l'église les tient ainsi sous le charme du chant sacré ou profane, elle espère, non sans raison, que la parole sainte fera son effet, et que l'*Esprit* n'en opérera qu'avec plus de vertu.

Mais ce qui est bien autrement puissant, dans l'institution religieuse, que la musique, le chant ou la parole, c'est la réunion. C'est une loi de la nature humaine que cette merveilleuse vertu du nombre. « *Quand vous serez plusieurs ensemble,* a dit le Christ, *mon esprit sera au milieu de vous.* » Cette loi s'applique à toutes les réunions, à toutes les assemblées, à toutes les foules, quel que soit le sentiment qui les anime, religieux, politique, ou esthétique. L'enthousiasme est rare, difficile, et ne vient que par degrés chez les natures d'élite, à l'état d'isolement; il s'allume soudainement dans les assemblées et les foules. Alors il saisit, il transporte l'homme; il fait des natures les plus vulgaires des artistes, des héros, des martyrs. On a calomnié l'humanité, en attribuant ces effets extraordinaires au désir de renommée, ou à une ivresse subite, sans conscience et sans idéal. Ces ressorts ont leur jeu sans doute dans le phénomène; mais le grand, le puissant moteur,

c'est la force du nombre, l'*âme* des multitudes, l'*Esprit universel.* Celui-ci n'a pas plutôt touché l'esprit individuel, qu'il l'enlève à une distance infinie de la terre, où aime à végéter la nature humaine abandonnée à elle-même. On le voit partout où il y a foule, dans les temples où les croyants prient, aux forums où les citoyens votent, aux luttes héroïques où ils meurent pour la justice, aux batailles où les soldats combattent. Supprimez les temples, les fêtes et les cérémonies publiques, le sentiment religieux restera profond encore dans l'âme solitaire du croyant; mais la religion aura perdu ce prestige qui fait le désespoir de ses futurs héritiers, la science et la philosophie. Et par contre, prêtez aux institutions politiques, aux doctrines morales les mêmes moyens d'action, la voix des grandes foules, la majesté des grandes assemblées; vous verrez se produire tous les effets que l'on attribue communément aux vertus secrètes du sentiment religieux. Les croyances, les sentiments, les idées, quel qu'en soit l'objet, manifestent surtout leur puissance dans la communion des âmes, et en face d'un commun symbole.

C'est là ce qui fait la majesté des choses que la religion a consacrées, la naissance, le mariage, la mort, la messe, la prière, la méditation. Les idées et les paroles se glaceraient dans le silence et la solitude; la foule et le chant en développent la vertu d'une façon extraordinaire. D'où vient le grand effet de la prière en latin sur des auditeurs qui ne la comprennent point? Là est le miracle pour les gens qui ne s'en rendent pas compte. On entend dire parfois que c'est précisément le triomphe de la parole religieuse, d'émouvoir d'autant plus qu'elle est moins intelligible. Il y aurait bien de la sottise dans ce paradoxe, s'il était sincère. Une des grandes causes du succès de la Réforme, c'est la substitution de la langue nationale à la langue latine en France, et surtout en Allemagne. Si le catholicisme a conservé son empire sur les peuples, ce n'est point parce qu'il parle une langue inintelligible, mais parce qu'il parle aux sens et à l'imagination. L'effet sur la foule est extérieur dans l'église catholique, tandis qu'il est intime dans le temple protestant. Il est difficile de croire que le culte catho-

lique aurait moins de puissance sur la foule qui remplit ses églises, s'il se servait de la langue nationale; c'est le contraire qui est la vérité. Ce culte, inintelligible au peuple et pourtant encore si puissant, est un exemple décisif de la vertu des grandes réunions, que l'objet en soit religieux, moral, esthétique, ou politique.

L'éducation actuelle des sociétés modernes, même les plus voisines de la démocratie, est encore loin de cet idéal. Nulle part, la raison et la science n'en font la base. C'est toujours la religion qui en est le principe, sous une forme plus ou moins libérale. L'aristocratique Angleterre, la patrie de la liberté politique, élève ses enfants dans l'orthodoxie de l'Église anglicane, et dans l'horreur de la libre pensée. La démocratique république des États-Unis ne comprend guère, pour l'éducation des siens, d'autre enseignement moral que la Bible, et les livres qui en sont des commentaires ou des inspirations plus ou moins libres. Il en est de même de la démocratie helvétique. La Belgique libérale n'en croit pas moins à la nécessité de l'éducation catholique. La philosophique Allemagne peut bien allier Spinosa à Jésus-Christ dans sa manière d'entendre la théologie chrétienne; mais elle maintient le Christianisme comme fondement de l'éducation privée ou publique. La France révolutionnaire inscrit ses philosophes au fronton du Panthéon; mais elle fait enseigner dans toutes ses écoles primaires le catéchisme de l'Église catholique, apostolique et romaine.

Quant aux pays restés radicalement catholiques, malgré les progrès de la philosophie et de la Révolution, comme l'Autriche, l'Italie, l'Espagne, le Portugal, les républiques espagnoles de l'Amérique, il est tout simple que la religion, toute-puissante encore sur la société, le soit sur l'éducation. Si encore l'enseignement religieux était corrigé, éclairé, complété par la science et la philosophie, la pensée et la conscience humaines trouveraient

dans cette éducation semi-libérale les moyens de s'émanciper et de se former tout à la fois. C'est ce qui a lieu en effet pour les classes aristocratiques et bourgeoises, dans les sociétés les plus civilisées de l'Europe. Mais partout, sauf en Angleterre, et surtout en Allemagne, le peuple est abandonné à l'enseignement religieux et à la direction cléricale. La France, sous ce rapport, n'est guère plus avancée que la catholique Espagne ou la servile Autriche. Et quel enseignement! La *lettre* et jamais l'*esprit*. Les mystères, les formules, les pratiques, voilà toute la religion enseignée au peuple. Quelle démocratie peut-on espérer d'une pareille éducation? Et si l'éducation populaire en est là dans les écoles, que dire de celle qui se fait par les yeux, par les oreilles, par l'imagination, dans les lieux publics, sur les places, dans les théâtres, partout où l'art expose ses symboles? Que dire de ces grossières parades, de ces insultants spectacles ménagés à la vanité nationale, sans respect pour la vérité, pour l'humanité, pour la justice? Que dire de ces fléaux de leur pays et de leur temps érigés en héros de la gloire ou en grands hommes d'État, parce qu'ils ont su vaincre leurs ennemis ou tromper leurs concitoyens, dans les jeux de la guerre ou de la politique? Que dire de ces pièces de théâtre sans goût, sans esprit et sans morale, où le peuple accourt en foule, attiré par l'amorce des passions vulgaires ou l'éclat des décors? Que dire de ces farces de bateleurs que le peuple, affamé de spectacles, écoute et regarde avec une curiosité plus avide que ne fait un parterre aristocratique pour la représentation des chefs-d'œuvre de l'esprit humain? Quels symboles, quels spectacles pour l'imagination, pour la sensibilité, pour l'intelligence du peuple! Quel art pour une démocratie!

CHAPITRE IV.

CONDITIONS PÉDAGOGIQUES DE LA DÉMOCRATIE.

Quelque opinion que les amis de la démocratie professent sur la compétence ou l'incompétence de l'État, en matière d'enseignement, il ne peut y avoir parmi eux qu'une voix sur l'importance capitale de l'éducation intellectuelle et morale, dans toute société démocratique. Démocratie, c'est *démopédie*, a dit l'un d'eux (1). Sans l'éducation, les plus belles constitutions restent à l'état de lettre morte. Car l'éducation fait les hommes. Or, de toutes les sociétés, celle qui s'accommode le moins d'esclaves et de machines, c'est la société démocratique où le peuple est souverain, et où l'initiative individuelle joue un si grand rôle.

Quand on met en face des exigences de la démocratie toutes les institutions pédagogiques, publiques ou privées, de l'Europe, même celles dont le mécanisme a été le plus perfectionné, comme l'Université de France, on est confondu par le contraste de la grandeur du but, et de la médiocrité des résultats. D'abord l'instruction du peuple, ou n'y est pas comprise, ou y est restée généralement à l'état rudimentaire. Lecture, écriture, pratique des quatre règles de l'arithmétique, un abrégé d'histoire sainte, les éléments les plus simples de la grammaire, la religion et la morale réduites au catéchisme : voilà à peu près toute l'instruction donnée au peuple dans toute l'Europe civilisée, sauf quelques contrées de l'Allemagne. Point de notions, même élémentaires, de mathématiques, de physique, d'histoire naturelle, d'histoire générale, de littérature, de morale rationnelle, de droit politique. Toute la différence entre l'enseignement catholique et l'enseignement protestant, c'est que l'un développe la conscience religieuse, tandis que l'autre l'enchaîne et la fixe fortement dans l'autorité. Mais les principes de la science morale y font également défaut;

(1) Proudhon.

nul appel à la raison. C'est avec cette éducation que le peuple entre dans les épreuves de la vie sociale et politique. Faut-il s'étonner qu'il n'ait guère d'autre alternative que la superstition ou le désordre? Comment échapper à l'une sans tomber dans l'autre? Et comme, en plein dix-neuvième siècle, le vent de l'incrédulité souffle partout, dans les classes populaires presque autant que dans les classes riches, le peuple se trouve exposé à perdre de bonne heure la foi de son enfance, sans pouvoir s'en faire une autre par la raison. Il lui reste sa conscience, dira-t-on. Mais que peut la conscience naturelle sans les lumières de la science? Religion ou philosophie, un guide lui est absolument nécessaire. D'une autre part, le défaut de culture scientifique et littéraire fait que le peuple reste étranger à la langue des classes supérieures, à cette belle langue de la science, de l'éloquence, de la poésie et de l'art. Beauté, vérité, justice sont des abstractions qu'il ne comprend guère, et qu'on ne peut lui faire saisir et aimer qu'en lui en montrant les images officielles et les idoles vivantes. Images décevantes, idoles fausses le plus souvent, auxquelles il s'attache en raison de l'éclat qu'elles jettent et du bruit qu'elles font en passant, sans s'inquiéter de leur signification morale.

Si l'éducation du peuple est l'enfance de l'art, dans les sociétés modernes, il faut convenir que l'éducation des classes supérieures en est le triomphe. La variété des connaissances scientifiques, l'élégance raffinée des exercices littéraires, y préparent admirablement aux carrières de la science et de l'art. L'étude approfondie de la langue et de la littérature nationales, des langues et littératures grecque et latine, l'histoire dans ses détails, la science dans ses nombreux éléments : voilà le programme de l'enseignement classique, programme bien vaste et bien riche, qu'on pourrait peut-être trouver plus accessible à la mémoire qu'à l'intelligence, plus propre à développer les *capacités* que les *facultés* proprement dites, mais qui n'en est pas moins savamment combiné pour l'éducation générale de l'esprit. Ajoutez à cela le luxe des exercices français, latins, grecs, thèmes, versions, vers, narrations, discours, dissertations, compositions de tout genre;

vous aurez l'idée du plus parfait système d'éducation scientifique et esthétique qui puisse être pratiqué dans les colléges, lycées ou gymnases. Enfin, couronnez ce système par un enseignement supérieur où les sciences et les lettres soient exposées dans ce qu'elles ont de plus profond et de plus délicat; et cherchez ensuite ce qui peut manquer à l'éducation des classes aristocratiques.

L'Université de France est l'idéal du genre, soit comme organisation, soit comme exécution du système. Nulle part, le mécanisme classique n'y a été aussi perfectionné; nulle part, il ne trouve à son service un personnel aussi complet et aussi bien formé. Aussi les effets de ce système sur la langue et la littérature françaises ont-ils été remarquables, et l'histoire de l'Université doit-elle être regardée comme inséparable de notre histoire littéraire. Ce serait sans doute dépasser la mesure que d'attribuer exclusivement à la perfection de nos études classiques la correction, le goût, l'élégance d'expression, l'art incomparable de composition de nos écrivains en vers et en prose. Ces qualités distinctives de notre langue et de notre littérature ont pour cause première la nature même du génie national. Mais il n'est pas douteux que notre système d'études y ait sa part. Ces exercices de version, de versification et de composition, soit en français, soit en latin, développent l'imagination, épurent le goût, et préparent chez les esprits d'élite ces artistes et ces écrivains classiques admirés de toute l'Europe.

Une chose manque pourtant à ce merveilleux système d'éducation, une seule mais capitale, la science morale proprement dite. Catéchisme plus ou moins expliqué, histoire sainte plus ou moins développée, lectures de la Bible plus ou moins commentées, conférences théologiques plus ou moins savantes à mesure que l'on s'adresse à un âge plus avancé, l'enseignement religieux abonde dans l'éducation classique. Mais combien y est faible, incomplet, nul, l'enseignement rationnel de la morale! C'est à peine si la philosophie et la science sont admises à glisser un mot sur l'homme, ses devoirs, ses droits, sa destinée. Ce mot

rapide et superficiel, beaucoup de jeunes gens l'entendent à peine, avant leur sortie du collége, tout occupés de la préparation laborieuse d'examens qui décident de leur avenir, et où il n'est guère question de science morale, parmi tant de connaissances scientifiques, historiques, grammaticales et littéraires exigées par les programmes. Quelques-uns même (le nombre s'en accroît chaque jour) trouvent moyen d'échapper à cet enseignement, rendu ennuyeux et stérile, à force d'être sommaire. En sorte que, dans ce luxe de connaissances et d'exercices de tout genre, la vérité par excellence, la vérité morale ne se montre nulle part dans son vrai jour, et se laisse à peine deviner sous les symboles de la religion, ou sous les images de la poésie et de la littérature. On y développe le goût, l'esprit, l'imagination, la mémoire, le raisonnement, toutes les facultés, à l'exception de la conscience, qu'on laisse s'obscurcir dans la superstition, ou s'engourdir dans l'ignorance. Aussi, qu'arrive-t-il? Sans parler de la grande majorité des élèves qui goûte fort peu ces belles études, et quitte le collége avec un bagage scientifique ou littéraire plus que léger, il n'est pas rare de voir, dans l'élite même des esprits qui en ont le mieux profité, cette savante éducation contraster avec une singulière ignorance des principes les plus simples de la morale et de la politique. Sous l'érudit, l'artiste ou le savant, on cherche en vain l'homme et le citoyen.

Il faut avoir vécu dans cette société de gens d'esprit, de goût, d'imagination, de science, d'érudition, pour comprendre tout ce qu'un pareil contraste a de triste et de choquant. Certes, cela ne va point jusqu'à dégoûter des études classiques. Car le monde des lettres, si incomplet qu'il soit par le côté moral et politique, est encore incomparablement supérieur à cet autre monde de l'industrie pure et des affaires, qui, dépourvu du sentiment du beau, a moins encore le sentiment du juste. Il vaut mieux en tout, même en moralité, puisque la littérature a la vertu d'élever plus ou moins les âmes et les intelligences au dessus des passions et des intérêts matériels. Mais, en vérité, qu'est-ce qu'une éducation où le luxe abonde, et où manque le nécessaire? La démocratie com-

prend le beau et le vrai, comme elle comprend le bien et l'utile; elle goûte l'art, la poésie, la science, l'érudition. Mais comment veut-on qu'elle s'intéresse à un système d'enseignement qui fait des savants, de beaux esprits, bien plus que des hommes et des citoyens? En comparant les études littéraires aux études scientifiques, on peut bien dire, à l'avantage de celles-là, qu'elles sont tout à la fois une école de goût, de morale, et même à la rigueur de politique. La littérature comprend tout. Mais, comme son objet propre est la forme et jamais la vérité pour elle-même, elle ne peut avoir l'autorité d'un enseignement direct, fondé sur des principes solides. Quand ces leçons de littérature religieuse, morale, philosophique, politique, tombent d'une bouche éloquente sur des âmes généreuses et élevées, elles y laissent des semences de vertus morales et politiques que la science et la philosophie feront éclore plus tard. Mais c'est un fruit assez rare. L'influence morale des lettres n'est pas assez profonde sur la grande majorité des élèves pour assurer leur conscience contre les assauts des passions ou les sophismes de l'intérêt.

Si la science de l'homme, de ses devoirs, de ses droits, philosophiquement enseignée, servait de base à ces nobles études, le système n'en serait pas moins contraire à la démocratie, puisqu'il ne serait point accessible au peuple. Mais au moins il aurait le grand avantage de former à la science, à l'éloquence, à l'art, à la vertu, à la liberté les enfants des classes qui gouvernent la société. Si les amis de l'égalité avaient le droit de s'en plaindre, les amis de la liberté pourraient encore s'en féliciter. Mais l'expérience des défaillances de la bourgeoisie, ce culte des intérêts matériels, cette défiance des réformes, ce prompt sacrifice de son honneur à sa sécurité, cette facile résignation à la vie de plaisirs et d'affaires, sont autant de démonstrations de l'insuffisance morale des études classiques. Quand on voit l'élite lettrée et savante de la bourgeoisie européenne faire aussi bon marché de sa liberté et de sa dignité, et que les meilleurs, les plus fiers n'ont d'autres armes que l'ironie et l'épigramme au service de la sainte cause, on est

bien forcé d'avouer que ces études ont plus de prise sur l'esprit que sur le caractère.

Pourtant il serait injuste de nier toute influence morale et libérale des lettres sur l'homme. Le despotisme leur a toujours fait l'honneur de les craindre. Son idéal étant un système de machines, en haut comme en bas de la société, machines donnant le mouvement, machines le recevant, une aristocratie véritable, digne, forte et puissante ne lui convient pas mieux qu'une démocratie éclairée. De ces deux grandes choses, il ne peut supporter que le nom. Les études classiques, même destituées de l'enseignement moral et politique qui en ferait la force, font des esprits, sinon très virils, du moins assez rétifs au rôle de machines, qui est la condition de l'ordre despotique. De là la défaveur des lettres et des études classiques, la tendance constante et parfaitement logique à faire prédominer les études scientifiques et industrielles. C'est qu'en effet les sciences, cultivées exclusivement, ne font que d'admirables fonctionnaires, tandis que les lettres, *humaniores litteræ*, éveillent et développent toujours plus ou moins les sentiments qui font l'homme et le citoyen. La perfection du système universitaire, pour un État despotique, serait une éducation purement scientifique et professionnelle, ne comprenant d'autre enseignement moral que le catéchisme de l'Église, et d'où seraient exclues les lettres, surtout les lettres grecques et latines, qui parlent beaucoup trop de philosophie et de liberté.

Ce système d'instruction, où la simplicité de l'enseignement primaire contraste avec le luxe de l'enseignement secondaire et de l'enseignement supérieur, convient à un État aristocratique. La lumière en haut avec la richesse; en bas l'obscurité avec la misère : telles sont les conditions de force et de durée pour toute aristocratie. Que cette aristocratie fasse une classe peu nombreuse, comme en Angleterre, ou qu'elle comprenne toutes les classes bourgeoises, comme en France, le principe du système n'en est pas moins le même. La loi, dans beaucoup de pays de l'Europe, et surtout en France, ouvre à toutes les classes de la société l'accès aux fonctions et aux dignités de l'État. Les écoles publi-

ques, moyen d'y parvenir, ne sont fermées à personne. Le pauvre y a droit comme le riche, le paysan et l'ouvrier comme le bourgeois et le noble. Telle est la loi. Mais en fait, qui entre dans les colléges, les lycées, les gymnases, aux écoles polytechnique, normale, centrale, forestière, militaire, ou aux écoles de droit, de médecine, de haute science et de haute littérature? Les enfants de la noblesse et de la bourgeoisie seulement. Le peuple a le droit d'y envoyer les siens; mais il en use peu, pour cause. Toujours ignorant et pauvre, comme par le passé, en dépit des prescriptions du code, il y a ceci de changé dans sa condition, qu'il a conscience tout à la fois de son droit et de son impuissance. Il commence à connaître le supplice de Tantale, en voyant au dessus de sa tête ces beaux fruits de l'arbre de la science auxquels il ne peut atteindre. Quelques-uns en veulent, en cherchent à tout prix pour leurs enfants. Mais les fils n'ont pas plutôt goûté de ces fruits réservés à l'aristocratie, qu'ils renient leurs pères pour la plupart, et se font remarquer par leur dureté et leur dédain dans les rangs où les ont portés les mains fatiguées de leurs héroïques familles. Beau résultat pour la démocratie!

La démocratie ne peut s'accommoder de ces systèmes d'enseignement faits pour des sociétés aristocratiques ou monarchiques. Mais quel est le système qui lui convient? Est-ce celui qui abaissera toute instruction publique au niveau de l'enseignement primaire? Est-ce, au contraire, celui qui relèvera toute instruction à la hauteur des études classiques? Si le premier système est barbare, le second n'est-il pas absurde? La question paraît fort difficile à résoudre; et pourtant elle est très simple pour qui se rend bien compte des conditions de la démocratie. La première de ces conditions est, on l'a vu, l'égalité morale, la communauté d'idées, de sentiments et de langage entre les diverses classes de la société, en tout ce qui touche aux grandes vérités morales, politiques, esthétiques, historiques et scientifiques indispensables à l'éducation de l'homme et du citoyen. Or cette unité morale de tous les membres de la société n'exige point l'identité d'enseignement. Non seulement, il y aurait de l'*utopie* ou de la *barbarie* à

vouloir que les futurs citoyens reçussent exactement la même instruction; mais cela n'est nullement nécessaire à l'égalité qu'entend la démocratie. Une société démocratique n'a pas besoin que tous ses membres soient des savants ou des artistes; il lui suffit qu'ils soient tous des hommes, dans la haute acception du mot. Et pour cela que faut-il? Que tout membre de la société soit pourvu de l'éducation qui fait l'homme. De là la nécessité d'un enseignement général, beaucoup plus complet et plus riche que celui qui s'adresse à l'immense majorité, et commun à toutes les classes de la société. Ce qui n'empêche pas qu'à côté de cet enseignement ne puisse et ne doive se placer un autre enseignement tout spécial, correspondant aux fonctions et professions diverses de l'état social. Telle est la solution fort simple du problème. L'enseignement doit être un et divers tout à la fois. L'unité est nécessaire pour fonder l'égalité morale des membres de la cité. La variété ne l'est pas moins pour répondre aux divers besoins de la société; car s'il n'y a plus de *classes* sous le régime démocratique, il y a toujours des fonctions, des professions, des services, qui réclament des éducations diverses.

L'enseignement général ne se borne point à l'école primaire, comme cela a lieu aujourd'hui; il continue au sortir de cette école, et ne finit guère qu'avec la minorité de l'enfant. Alors seulement cesse la double tutelle de l'État et de la famille, et le jeune homme, personne libre et responsable, devient citoyen de la cité. Cet enseignement doit comprendre les éléments de toutes les sciences générales, mathématiques, astronomie, physique et chimie, histoire naturelle, histoire proprement dite, littérature nationale, psychologie, morale et politique. Il est bien entendu que tout cela ne peut s'enseigner à la fois à l'école primaire, et dans la période de l'enfance. L'enseignement général aura donc ses degrés, correspondant aux *différents* âges de la *minorité*. Un premier degré, s'adressant plus particulièrement à la mémoire et à l'imagination, comprend l'instruction primaire, dans le sens strict du mot, lecture, écriture, arithmétique pratique, grammaire, géographie, histoire nationale réduites à leurs plus simples

éléments, des exercices de mémoire choisis dans les auteurs les plus faciles et les plus populaires, et par dessus tout la morale personnelle, domestique et sociale résumée en formules très courtes, et en exemples de nature à frapper l'imagination. Toute cette première partie de l'enseignement général veut une expression simple, concrète, sensible en quelque sorte, l'image autant que possible à la place de la notion abstraite. Le second degré comprendra ce qu'on nomme l'enseignement primaire *supérieur*, enrichi et vivifié par des connaissances qui ont été jusqu'ici regardées comme l'apanage de l'éducation aristocratique, c'est à dire les éléments de la littérature, de l'histoire générale, des sciences mathématiques, physiques et naturelles, des sciences morales et politiques. Cet enseignement, sans perdre jamais son caractère général et élémentaire, s'adressera davantage à l'intelligence et au raisonnement; il affectera déjà, dans l'exposition et l'expression, la méthode, la rigueur et la précision de la science.

La nécessité de mettre l'enseignement général à la portée de tous exige qu'il soit donné tout entier dans la commune. Il ne faut pas qu'une difficulté de déplacement, une perte de temps considérable, une certaine dépense d'argent privent l'enfant pauvre, ou retenu par le travail à la commune, de la moindre partie d'un enseignement qui lui est en tout nécessaire. L'exiguïté des communes, dans la constitution politique actuelle de la plupart des sociétés modernes, ne comporterait guère l'organisation complète de l'enseignement général dans chaque circonscription communale. Mais le principe n'en est pas moins nécessaire. Toute commune digne de ce nom doit comprendre cet enseignement. Rien ne serait plus pratique dans la commune américaine dont la population moyenne est de près de deux mille âmes.

Il est évident qu'une seule école ne peut suffire pour un enseignement qui, commençant avec l'enfance et ne finissant qu'avec la minorité, comprend tant d'objets d'étude et tant de catégories d'élèves. Il en faut au moins deux : l'école primaire proprement dite, et l'école supérieure. Et pour ces deux écoles, deux maîtres au moins sont nécessaires, chacun avec un aide instituteur. Ce

personnel de quatre maîtres dans chaque commune ne sera point regardé comme excessif, si l'on songe à l'importance et la variété de l'enseignement général. L'expérience de l'enseignement primaire actuel prouve qu'un seul maître ne suffit pas à une école tant soit peu nombreuse; quels que soient son zèle et sa capacité, il meurt ou s'use à la peine sans pouvoir remplir sa tâche. Le nombre des écoles où la moyenne des progrès soit vraiment satisfaisante n'est qu'une imperceptible minorité. Il n'y a qu'une voix là-dessus dans l'immense personnel des instituteurs publics. Les meilleurs, ceux qui craignent le moins la fatigue et ont le plus à cœur d'atteindre le but, réclament énergiquement un aide auquel ils puissent confier une partie du travail matériel, se réservant l'œuvre la plus importante et la plus difficile, soit dans l'enseignement, soit dans la direction de l'école. Sous ce rapport, l'enseignement privé des frères des écoles chrétiennes est beaucoup mieux entendu que l'enseignement de l'État, en France du moins. Pour l'entente des deux maîtres et la bonne organisation de l'école, il convient que l'un des deux soit subordonné à l'autre, et que son service soit considéré comme un noviciat, en sortant de l'école normale. C'est ainsi qu'il joindra l'expérience à la pratique, et se formera à l'art de l'enseignement. Même personnel, et même organisation pour l'école supérieure qui constitue le second degré de l'enseignement général. Ici, les deux maîtres sont encore plus nécessaires, en ce que l'enseignement se complique à mesure qu'il se développe. Un seul instituteur, dans l'école primaire, peut facilement tout enseigner; s'il est bon de lui adjoindre un aide, c'est à cause de la fatigue, et non de la difficulté de l'enseignement. Dans l'école supérieure, la variété des matières, surtout la différence radicale des études scientifiques et des études morales ne permet guère de confier l'enseignement entier à un seul maître, eût-il le temps de faire tout le travail.

En comparant ce système à la réalité actuelle, on sera fort tenté de le regarder comme une utopie à jamais impraticable. Un tel enseignement, un tel personnel dans la simple commune, quand déjà il est si difficile de trouver et de payer un seul institu-

teur pour chaque commune? Où prendre les maîtres et l'argent? — La première réponse à faire à l'objection : c'est que ce système est un idéal. Il est bien clair que, dans la pratique, même dans la pratique révolutionnaire, il ne s'agit que de faire le mieux possible. Une seule école à la commune, avec deux maîtres dans toutes les localités de quelque importance, serait déjà un progrès considérable. Un autre progrès non moins important, ce serait une école supérieure par canton, avec deux maîtres également, où pourrait, malgré les difficultés matérielles, se réunir plusieurs fois la semaine, sinon tous les jours, l'élite de la jeunesse de chaque canton. Mais tout cela ne serait encore qu'une application fort incomplète du principe de l'enseignement général. La grande majorité des enfants du peuple resterait privée de la meilleure partie de cet enseignement. Il est possible que la démocratie n'arrive pas tout d'un coup à la satisfaction complète de son principe, en cela comme en autre chose. Toujours est-il qu'elle doit y tendre, comme à une condition essentielle de son établissement.

D'ailleurs, il ne faudrait pas s'exagérer ici outre mesure les difficultés. Il s'agit de trouver des maîtres et de l'argent. Quant à l'argent, la démocratie sera toujours assez riche pour faire les frais de son éducation. Dans un État démocratique, le budget de l'instruction publique a le pas sur tous les autres. Et puis, n'est-il pas tout simple qu'il profite de la suppression du budget des cultes, de la réduction des budgets de la guerre, de la marine militaire et de la police, de la suppression des listes civiles des princes, et de tant de dépenses de pure représentation : toutes suppressions et réductions qui sont autant de conséquences forcées de l'avénement de la démocratie? Enfin, il n'est pas impossible de réduire le nombre des écoles communales, en réunissant dans une même école centrale les enfants de plusieurs communes tout à fait voisines, pourvu toutefois que cette réunion ne devienne point, par le nombre et le déplacement, un obstacle sérieux à leur instruction.

Quant aux maîtres, la difficulté est plus grande. Où les trouver?

Si enflammée qu'on suppose la démocratie pour l'instruction populaire, dans ses plus grands jours de révolution, elle ne fera pas sortir de terre les légions d'instituteurs, comme les légions de soldats par l'appel aux armes. Les conscriptions de maîtres sont les plus difficiles et les plus lentes à faire. Mais enfin on en trouvera et l'on en formera avec le temps, surtout lorsque l'instruction du peuple sera devenue une fonction honorée et rétribuée comme il convient. L'art de faire des hommes et des citoyens est la première des fonctions pour une société démocratique. C'est assez que cette vérité soit comprise par l'opinion publique pour que l'enseignement, à tous ses degrés, soit la carrière la plus enviée. D'ailleurs, l'institution des écoles normales sur une grande échelle assurera le recrutement des maîtres. L'expérience en a déjà révélé toute la vertu, même dans les proportions modestes, pour ne pas dire mesquines, où elles ont été organisées. La création de ces écoles a été une véritable révolution dans l'instruction primaire en France. Que sera-ce donc, lorsque l'enseignement scientifique et moral y recevra tout le développement nécessaire à l'éducation des maîtres auxquels doit être confiée la mission de préparer des citoyens à la démocratie? Sainte mission, s'il en fut, pour laquelle il n'y a pas de caractères trop nobles, ni d'éducation trop libérale!

A la vertu d'un enseignement donné par des maîtres ainsi formés, joignez l'influence des bonnes lectures dirigées par les maîtres eux-mêmes, et faites sur les meilleurs livres d'une bibliothèque classique établie dans chaque commune à la maison d'école. L'œuvre de l'éducation universelle sera vraiment complète; vous n'aurez pas besoin de sortir de l'humble commune du village pour trouver des hommes et des citoyens. Et il faut qu'il en soit ainsi. Le premier mérite d'un plan d'éducation nationale, c'est la facilité d'application. Toute instruction de première nécessité (le programme vient d'en être défini) doit être donnée à la commune même. S'il faut l'aller chercher au chef-lieu de canton, les difficultés d'exécution deviennent à peu près insurmontables, au moins pour la grande majorité des familles. Que la jeunesse de chaque commune se transporte le dimanche ou tel autre jour

de la semaine au chef-lieu pour y entendre un cours public de sciences, de littérature ou de philosophie populaire, supérieur à l'enseignement général donné à la commune, rien de mieux; c'est un complément très précieux, sinon nécessaire de l'instruction communale. Les communes et l'État ne sauraient trop réunir leurs efforts pour fonder cet enseignement au chef-lieu de canton, et le rendre accessible au plus grand nombre possible de jeunes gens. Mais un pareil déplacement ne peut être commandé. On ira librement aux cours publics comme on va aux fêtes, aux jeux, aux réunions générales du canton, sans autre loi que la curiosité, le plaisir ou la sympathie.

Ce système d'enseignement général est nouveau en deux choses : 1° il exclut toute instruction professionnelle; 2° il fait de la morale la base et l'esprit même de tout l'enseignement. La morale y est partout, à tous les degrés, sous toutes les formes, et toujours fondée sur la science et la conscience. Nulle autre révélation que celle-ci; nulle autre autorité que celle-là. Tout concret et tout sensible en quelque sorte pour l'enfant, à l'école primaire, cet enseignement prendra un caractère de plus en plus didactique et abstrait, à mesure qu'il s'adressera à un âge plus sérieux, commençant par la morale en action et finissant par la philosophie. Il n'a point sa place, comme les autres, dans tel endroit du système; il occupe, il remplit le système tout entier; il est à la base, au centre, au sommet; il pénètre, il inspire la littérature, l'histoire, les sciences. C'est qu'il s'agit ici d'éducation et non de science pure, et que, dans toute œuvre de ce genre, la vérité morale vaut seule par elle-même, toutes les autres ne valant que par elle et pour elle.

L'enseignement professionnel n'est pas moins nécessaire que l'enseignement général. La démocratie moderne n'a point, comme l'ancienne, un peuple d'esclaves au service de ses citoyens. Chacun y vit de sa profession ou de sa fonction, professeur, magistrat, savant, médecin, avocat, ingénieur, artiste, artisan, agriculteur, etc. Donc tout membre de la société, outre l'éducation générale qui en fait un homme et un citoyen, a besoin d'une éducation

spéciale qui le rende apte à tel service, à telle fonction, à telle profession. L'enseignement professionnel se divise et se subdivise, selon les besoins fort divers, plus ou moins généraux de la société. Chaque enseignement de ce genre aura un nombre d'écoles et de cours proportionné à l'importance et à la généralité des professions auxquelles il prépare. En raison d'une pratique universelle, l'agriculture comptera autant d'écoles que de communes. Non qu'il s'agisse de fonder dans chaque commune un enseignement agricole complet, comme il en existe dans certaines grandes écoles de ce nom. Toute l'instruction agricole qui peut être donnée dans la commune se réduit à quelques notions élémentaires de botanique, de chimie et de minéralogie, que l'instituteur supérieur résumera, en dehors de l'enseignement général, aux jeunes gens destinés à cette profession, laissant aux familles agricoles le soin d'en faire et d'en montrer l'application. Peu importe d'ailleurs que ce soit l'instituteur lui-même ou tel bon praticien de la commune qui soit chargé de cet enseignement. Mais il est essentiel que tout agriculteur joigne à une pratique tout empirique les principes élémentaires de son art, sans avoir besoin de les chercher hors de la commune. Cela n'empêchera pas d'établir, au chef-lieu de canton, une école spéciale d'agriculture, où les principes et les procédés de la science seront exposés avec plus de développement, et qui sera fréquentée avec profit par l'élite des agriculteurs du canton.

Il y a d'autres professions d'une pratique fort répandue, bien que moins générale que l'agriculture, telles que les métiers de maçon, de charpentier, de menuisier, de charron, de mécanicien, de serrurier, etc., etc. Pour répondre à ces divers besoins de l'industrie, une petite école des arts et métiers semble nécessaire dans chaque chef-lieu de canton. Il ne s'agit point ici de ces grands établissements fondés à grands frais, avec un personnel nombreux de professeurs, et un matériel considérable de meubles, de machines, d'instruments de toute espèce. Quant à la théorie, un maître ou deux suffisent pour en enseigner les principes élémentaires. Ces leçons peuvent être données par les professeurs de

l'école supérieure, chargés de l'enseignement scientifique ; ce qui sera d'autant plus facile que le personnel des maîtres de l'enseignement général sera plus nombreux au chef-lieu de canton que dans la simple commune de village. Quant à la pratique, la meilleure école pour les jeunes aspirants sera le premier atelier venu d'un praticien expérimenté qui pourra leur montrer les principes de la science en action.

Ces petites écoles cantonales d'agriculture et d'industrie ne dispensent pas l'État de créer de grandes écoles centrales, où les inventions de la science sont expliquées et expérimentées avant de se répandre dans l'usage commun. Ce genre d'établissement est de la plus haute importance pour les progrès de la science. Mais ce n'est point avec cela qu'on suffit aux besoins généraux de l'agriculture et de l'industrie. On crée un brillant état-major ; on ne fait pas une armée. L'agriculture et l'industrie françaises en offrent l'exemple. L'imperfection des résultats tient sans doute à plusieurs causes économiques ; mais le défaut absolu d'éducation professionnelle est la première cause des lenteurs et des obstacles que nos populations industrielles, et surtout nos populations agricoles, opposent à l'initiative de la science.

L'enseignement professionnel de l'industrie proprement dite devra être plus développé au chef-lieu d'arrondissement qu'au chef-lieu de canton. Là il sera possible d'étendre le programme des études et d'augmenter le personnel des professeurs. L'industrie d'une ville est autrement variée et perfectionnée que celle d'un village ou d'un bourg. D'autre part, la ville offre en livres, en maîtres, en élèves, en instruments, en machines, en locaux, en matériel de tout genre, des ressources que le simple chef-lieu de canton ne comporte pas ; elle peut donc donner un enseignement industriel plus complet. Doit-elle faire plus? Doit-elle y joindre les éléments de cet enseignement classique dont l'école du chef-lieu de département, le *collége,* offre le type? L'expérience semble avoir tranché la question dans le sens négatif. L'état de faiblesse et de misère dans lequel végètent la plupart des colléges communaux en France, malgré les subventions des villes, ne prouve-t-il pas

que ces établissements ne sont pas nés viables, dans les conditions étroites où ils se trouvent? Qu'il y ait à cette loi des exceptions, cela n'est pas contestable. L'heureuse situation des villes, l'importance de leur population, la richesse de leurs habitants, la bonne direction des établissements classiques qui y ont été fondés, sont autant de causes locales qui expliquent la prospérité exceptionnelle de ces colléges ou institutions. L'État n'a rien à y faire; il doit en laisser la création et la direction à l'initiative communale ou individuelle, s'en réservant simplement la surveillance.

C'est le chef-lieu du département qui est le siége naturel de l'enseignement classique proprement dit. Le nombre des écoles de chaque enseignement spécial devant être proportionné à la généralité des professions, il est clair que plus on s'élève dans l'échelle des professions, plus le nombre des écoles professionnelles doit être restreint. Aussi, tandis que les besoins de l'agriculture veulent une école dans chaque commune; que les besoins de l'industrie réclament une école dans chaque canton, et une école plus complète dans chaque arrondissement : les professions libérales, beaucoup moins générales, mais supérieures en dignité, ne semblent pas exiger plus d'une école classique, c'est à dire un *collége* ou *lycée* par département. Le but du collége est double : il répond aux besoins de l'art et aux besoins de la science; il doit, par une éducation littéraire ou une éducation scientifique, développer les aptitudes naturelles dans l'un ou l'autre sens, et préparer ainsi à toutes les carrières qui demandent des œuvres de haute intelligence, de science, d'art, de talent, d'imagination, d'esprit. Il est des amis peu intelligents de la démocratie pour lesquels toute éducation classique est suspecte d'aristocratie, et qui fermeraient volontiers toute école d'un ordre supérieur, collége, lycée, Faculté. C'est fort mal entendre la constitution d'une société démocratique. Il ne s'agit nullement, pour l'honneur des principes, d'abaisser toute instruction au niveau de l'enseignement donné dans la commune et au chef-lieu de canton. Toute société, la démocratique comme les autres, a toujours une élite d'intelligence et de talent naturellement appelée à en occuper les fonctions supérieures, et

à en prendre la direction politique, scientifique, ou morale. Seulement la nature a semé cette élite partout, dans toutes les conditions, dans toutes les classes de la société. Tandis que les sociétés aristocratiques créent des supériorités artificielles par le privilége de l'éducation classique exclusivement accessible à certaines familles, à certains ordres, ou à certaines classes, les sociétés démocratiques mettent leur esprit de justice à ouvrir les grandes écoles à toutes les supériorités naturelles, quelque part qu'elles se trouvent; de façon que la véritable aristocratie, celle qui fait la gloire d'une démocratie, puisse se faire jour et se placer à la tête du pays. Il suffit donc, pour rassurer les démocrates ombrageux, d'ouvrir des concours où les enfants de condition pauvre pourront conquérir le droit de s'asseoir sur les bancs du lycée ou de la Faculté, à côté des enfants des familles riches; et comme, en définitive, ce sont les examens qui ouvriront ou fermeront aux élèves l'accès à l'enseignement supérieur, la justice prévaudra contre les faveurs de la fortune, et le mérite seul aura droit d'entrée aux professions et aux fonctions libérales? Que peuvent demander de plus les amis de l'égalité? Veulent-ils, pour la rigueur des principes, découronner la démocratie? Il n'est pas d'ingénieurs, de médecins, de magistrats, d'orateurs, de savants, d'artistes, dans le vrai sens du mot, à moins d'une forte et complète éducation, soit littéraire, soit scientifique. Sans l'étude des langues et des littératures anciennes, l'art d'écrire et l'art de parler laisseront toujours à désirer, malgré les heureux dons de la nature. Sans l'étude théorique des sciences, la pratique industrielle manquera de principes et de portée. On n'aura que des manœuvres, des praticiens, des empiriques, en fait d'art, d'industrie et de science. Si donc on veut maintenir cette aristocratie de science et de talent dont une société démocratique a d'autant plus besoin que c'est là son unique principe de hiérarchie, il faut conserver l'enseignement classique.

Quel est le meilleur système d'enseignement classique? Les avis sont fort divers sur ce point, parmi les esprits qui ne s'élèvent point jusqu'à l'idée générale du système. Les uns tiennent pour

les lettres; les autres pour les sciences. Tous ont tort, parce qu'ils ne voient pas la question sous son véritable jour. Le but propre, immédiat de l'enseignement classique, est l'éducation complète de l'esprit. Donc, tout système qui néglige telle faculté essentielle, ou qui fait prédominer tel ordre de facultés sur tel autre, va contre le but, et ne vaut rien comme enseignement classique, quelle qu'en soit d'ailleurs la vertu professionnelle. Le meilleur, ou plutôt le seul vrai système d'enseignement classique, est celui où toutes les facultés de l'esprit, mémoire, imagination, sensibilité, goût, jugement, abstraction, raisonnement, reçoivent chacune la culture nécessaire à l'équilibre de l'esprit, et dans l'ordre même fixé par la nature. Les facultés *esthétiques*, comme la sensibilité, la mémoire, l'imagination, entrent en jeu d'abord avec les exercices qui leur conviennent, et qui se rapportent à l'étude des langues et à celle de l'histoire politique et naturelle. A mesure que le système se développe avec l'âge de l'élève, les facultés *intellectuelles*, comme le jugement, le goût, le raisonnement, l'abstraction, l'analyse et la synthèse, entrent en scène à leur tour avec les sciences et les exercices qui leur correspondent. La vérité de ce système n'est pas seulement dans la conciliation de toutes les facultés, et dans l'alliance des exercices littéraires et scientifiques; elle est surtout dans l'ordre de succession de ces exercices. Lettres et sciences y sont partout également, à la base, au centre, au sommet; mais elles y sont dans la mesure qui convient à chaque phase de l'éducation de l'esprit. A la base, les études et les exercices qui s'adressent aux facultés esthétiques; au sommet, les études et les exercices qui répondent aux facultés intellectuelles; au centre, les études et les exercices qui supposent les unes et les autres dans une certaine mesure.

Un tel système n'a jamais été pleinement réalisé en France, même aux plus beaux jours des études classiques. C'était un idéal, dont la réalité tendait à se rapprocher plus ou moins par une série de réformes qui complétaient l'enseignement trop exclusivement littéraire de l'Université. Mais, tandis que ces réformes compliquaient à l'excès, et surchargeaient le système classique

par l'addition d'éléments nouveaux ou le développement d'études déjà comprises dans le programme, on ne faisait rien, d'une autre part, pour le simplifier, en le dégageant de ce luxe d'exercices littéraires qui l'encombraient. L'impossibilité pratique qui résultait de cette variété exubérante et inconciliable d'études et d'exercices devait inévitablement conduire à l'abandon du système de l'*unité*, en faveur du système à deux branches appelé la *bifurcation*. Cette séparation des lettres et des sciences, à un point du système, simplifie réellement l'enseignement classique, mais en sacrifiant le vrai but de cet enseignement, qui est l'éducation de l'esprit. Tous ceux qui ne voient dans les études classiques qu'un moyen de préparer à telle profession ou fonction, ont dû applaudir à cette réforme au premier abord. Il est certain que les familles ont répondu par le plus grand empressement à l'appel des réformateurs. Enfin on abandonnait la vieille tradition classique qui ne répondait plus aux besoins nouveaux de la société; on entrait dans l'esprit et dans le mouvement de la civilisation moderne.

Maintenant on commence à comprendre que le vieux système pourrait bien avoir raison, et que la tradition en ce point était plus intelligente que la réforme. L'enseignement des sciences, l'expérience le prouve de mieux en mieux chaque jour, pour être fécond, ne veut point être prématuré. L'esprit ne le comporte point à tout âge. Il peut bien, dans sa période esthétique, en attaquer certains côtés, ceux précisément qui s'adressent à la sensibilité, à la mémoire, à l'imagination; il ne peut en aborder les parties sévères, abstraites, qui demandent l'exercice des facultés logiques, et ne conviennent par conséquent qu'à la période intellectuelle. Aussi qu'a-t-on vu depuis la *bifurcation?* La grande majorité des intelligences, vouées prématurément aux études scientifiques, résister, malgré la bonne volonté des élèves, aux efforts des plus habiles professeurs, et ceux-ci reconnaître généralement que les élèves leur arrivaient, au sortir des études de grammaire, dans des conditions peu favorables à la culture scientifique. C'est qu'en effet chaque âge a son genre d'études qui

lui est imposé par la loi de nature. Pour l'âge où l'esprit a plus de vivacité que de réflexion, plus d'activité que de force, plus de mémoire et d'imagination que d'attention et de suite, les études et les méthodes scientifiques ont une précision, une rigueur, un enchaînement sur lesquels ces naïves facultés n'ont guère prise. Quand on vise, non à l'éducation spéciale et hâtive de telle faculté, mais à l'éducation générale de l'esprit, on se garde bien de pareilles anticipations, qui contrarient la nature et font avorter tout à la fois, et l'éducation générale de l'esprit, et l'éducation spéciale de la faculté.

Ici donc c'est la tradition classique qui a raison : les partisans de l'éducation professionnelle n'en comprennent ni la vérité ni la beauté. Ces récents réformateurs de l'enseignement ont méconnu le véritable but des études du lycée, en substituant le système de la *bifurcation* au système de l'*unité*. Tout n'était point parfait sans doute dans l'enseignement qu'ils ont réformé. Il y avait certainement, comme on dit, quelque chose à faire, mais tout autre chose que ce qu'ils ont fait. Le principe de l'unité des études classiques était excellent. Il fallait seulement le rendre praticable, en le dégageant d'un certain luxe d'exercices qui ne permettaient pas à l'immense majorité des élèves de faire marcher de front les études littéraires et les études scientifiques. Avec moins de thèmes et de versions, peu ou point de vers et de compositions latines, une plus large part faite à l'explication des auteurs, une plus grande variété dans les exercices de la composition française que la rhétorique actuelle réduit à peu près au genre trop artificiel du discours, le système peut être assez simplifié pour être suivi de tous avec goût et succès, pour laisser aux études scientifiques la place qui leur appartient, et le temps qui leur est nécessaire. Au moyen de cette réforme, le système classique conservera son unité, tout en devenant parfaitement praticable. Le collége sera véritablement ce qu'il doit être : l'école des esprits d'élite destinés aux carrières libérales.

Est-il besoin d'ajouter que l'enseignement moral, dans les études classiques, doit être développé dans la même proportion

que toutes les autres parties de l'enseignement? Plus l'éducation de l'esprit est complète au collége, plus celle du cœur et du caractère doit y tenir de place. Un système aussi propre à créer une aristocratie de science et de talent a plus que tout autre besoin d'un élément moral assez puissant pour en faire en même temps une aristocratie de vertu. Si la morale, idée, image ou sentiment, n'apparaît point partout, dans ce système, comme dans l'enseignement général de la commune; si elle n'en inspire pas toutes les leçons et tous les exercices, l'équilibre est rompu entre les facultés humaines, et l'éducation du collége tourne à la pure rhétorique ou à la science positive, dans le mauvais sens des mots. Il en sort des artistes, des gens d'esprit et de goût, des savants; il n'en sort pas des hommes et des citoyens. C'est cette nécessité d'une éducation morale qui fait le haut prix de l'enseignement philosophique, comme couronnement des études classiques. Cet enseignement est le seul où les élèves puisent les vrais principes de la science des devoirs. Jusque-là la morale n'était pour eux qu'une règle pratique, une tradition religieuse, un lieu commun du sentiment, ou une thèse d'éloquence. La philosophie seule en fait une science, acceptable à la raison au même titre que les autres sciences. Car elle la fonde sur la conscience et l'analyse, et en fait une loi de la nature humaine aussi positive, aussi indépendante des spéculations métaphysiques ou théologiques que les lois du monde physique.

L'enseignement du collége n'est que le premier degré de l'éducation classique, littéraire ou scientifique; les cours publics, officiels ou privés, en forment le degré supérieur. Préparée par cette première éducation savante qu'on reçoit au collége, l'élite de la jeunesse a tout ce qu'il faut, connaissances et facultés, pour suivre avec fruit un enseignement plus élevé, dont le but est de lui ouvrir les carrières libérales de la science, de l'art, de l'éloquence et de la politique. Et comme ces besoins et ces professions sont d'un ordre rare et aristocratique, l'enseignement qui y répond ne doit compter qu'un nombre restreint d'établissements de ce genre. Une Faculté des lettres, des sciences, de droit et de médecine par

département serait un luxe inutile, en même temps qu'une création impossible; les professeurs manqueraient aussi bien que les élèves. C'est bien assez d'un pareil enseignement dans chacune des grandes divisions territoriales comprises autrefois sous le nom de *provinces;* et encore, si rares qu'ils soient, ces établissements, l'expérience le prouve, semblent trop nombreux pour les fruits qu'ils donnent. La plupart des Facultés de province, en France du moins, sont ou désertes ou fréquentées par un public ignorant ou frivole, à la mesure duquel il faut abaisser le niveau de l'enseignement supérieur. Il est vrai de dire que la centralisation française a tout fait pour rendre inutiles les Facultés de province, en appelant dans les grands établissements de la capitale, école polytechnique, école normale, école centrale, l'élite des auditoires naturels de ces Facultés. Avec ce système, l'enseignement des Facultés des sciences et des lettres en province ne répond plus à un besoin sérieux; il perd son caractère d'enseignement professionnel de l'ordre le plus élevé pour devenir un passe-temps pour quelques oisifs, si par hasard il s'en trouve. Tout autre est la vitalité du haut enseignement en Allemagne, où les cours de théologie, de philosophie, de philologie, d'histoire, d'esthétique, de sciences ne sont fréquentés que par un auditoire qui y va chercher le complément nécessaire de son instruction classique, et une préparation directe à des examens qui sont la condition de toute fonction supérieure, ou tout au moins un titre précieux pour toute profession savante. Là on ne voit ni cet abandon auquel sont condamnés la plupart des cours de l'enseignement supérieur en France, ni cette popularité, toute de circonstance ou de personne, qui réunit la foule sous la parole éloquente ou généreuse d'un professeur en renom. La fréquentation des cours des universités y est constante, sans y être généralement très nombreuse; avec un auditoire fixe, sérieux, et surtout sérieusement intéressé, elle ne subit guère ces vicissitudes de faveur ou d'impopularité, de bruit ou de silence, qui sont la destinée du haut enseignement en France.

Les services rendus à la science, à l'administration, à l'indus-

trie, à l'éducation publique, par les grandes écoles établies à Paris, en dehors de l'enseignement des Facultés, parlent trop haut pour que personne, en France, puisse en contester les solides ou glorieux mérites. D'ailleurs, ces institutions avaient leur à-propos, leur nécessité même à l'époque de leur création, l'enseignement des Facultés n'étant point alors en mesure de répondre aux besoins du pays. C'était une grande et féconde idée de la Convention, que la création d'une école-modèle des travaux publics, sur les ruines de toutes les grandes écoles de l'ancien régime; et comme tout manquait en ce genre alors, l'école polytechnique dut être universelle pour répondre à tous les besoins de la société nouvelle, école scientifique, militaire, industrielle, administrative tout à la fois, mais par dessus tout scientifique. Aujourd'hui, à côté d'autres écoles spéciales, et surtout avec l'organisation actuelle du haut enseignement dans toutes les provinces de la France, l'école polytechnique n'a plus de raison d'être comme école universelle. L'enseignement qu'elle donne fait précisément l'objet propre de toutes les Facultés des sciences; en sorte que tout auditeur de ces Facultés qui en aurait suivi les cours avec fruit, et y aurait subi les examens de licence ès sciences mathématiques, physiques ou naturelles, serait parfaitement admissible à l'école des mines, à l'école des ponts et chaussées, à l'école de Metz, à toutes les autres écoles d'application. Il en est de même de l'école normale, qui, elle aussi, a eu son moment de nécessité avant l'organisation complète de la nouvelle Université. Elle devait être, et fut tout d'abord une école de science et une école d'application. Il fallut qu'elle suffit tout à la fois à instruire et à former à l'art de l'enseignement les aspirants au professorat. Aujourd'hui que l'enseignement des Facultés a pour but l'obtention des grades de licence, et pour objet tout l'enseignement qui en est une préparation directe, l'école normale ne peut plus, sous peine de faire double emploi, être autre chose qu'une école spéciale de haute éducation pédagogique, où les aspirants au professorat n'entreraient qu'avec les grades de la licence. Dès lors cette école, devenue purement pratique, pourrait réduire à une année son cours d'exercices pré-

paratoires, et recevoir ainsi tous les licenciés, futurs professeurs. Un pareil système aurait deux grands résultats : 1° de rendre la vie et l'intérêt aux Facultés de province, en leur assurant un auditoire sérieux ; 2° d'ouvrir à un plus grand nombre d'aspirants la porte des écoles qui décident du succès d'une carrière dans les travaux publics et dans le professorat.

Est-il besoin d'avertir que ces réflexions ne sont nullement une critique de deux grandes institutions? Prises à part et considérées dans leurs mérites propres et les services rendus, l'école polytechnique et l'école normale peuvent défier toute critique. C'est en les envisageant au point de vue de l'enseignement supérieur et de la démocratie qu'on se prend à douter sérieusement de leur nécessité, et même de leur raison d'être suffisante, dans le système actuel d'instruction publique. Ces deux écoles ont aujourd'hui le double inconvénient de priver les Facultés de leurs auditeurs les plus sérieux, et de rendre beaucoup plus difficile l'accès aux carrières des travaux publics et du professorat. L'école polytechnique ne s'ouvre qu'à un petit nombre de jeunes gens qu'une incomparable préparation mathématique à Paris y fait surtout admettre, et qu'une certaine aisance des familles peut seule y entretenir. La fréquentation des cours scientifiques dans les Facultés n'exige ni un tel déplacement, ni d'aussi grands frais d'études et d'entretien. Du moment qu'il suffirait des grades de licence pour entrer d'emblée dans les écoles d'application, la carrière des fonctions supérieures ne serait plus fermée à la grande majorité des employés des travaux publics, et il y aurait moins lieu de se récrier contre le privilége vraiment aristocratique des élèves de l'école polytechnique.

Pour l'école normale, si elle ne jouit pas du même privilége, si le concours d'agrégation la soumet au droit commun, il n'en faut pas moins reconnaître qu'elle rend l'accès de ce concours très difficile aux concurrents étrangers, par la supériorité de préparation qu'elle y apporte. Il est très vrai que cette supériorité élève le niveau du concours, en tout ce qui est exercice de composition. Mais cela ne va-t-il pas jusqu'à décourager les vocations

pédagogiques auxquelles une instruction classique solide et de bonnes qualités d'esprit, à défaut de talent, ne suffisent pas pour triompher des difficultés de la lutte? C'est le talent sans doute qui fait la gloire du corps enseignant, mais ce vrai talent, toujours rare, essentiellement *naturel*, qui trouve toujours et partout les moyens de se développer et l'occasion de se produire. Quant à cet autre talent *artificiel* que la rhétorique du collége fait naître, que cultive la savante discipline de l'école normale, et qui éclate un moment dans les concours pour ne plus donner signe de vie, il ne fait pas plus l'honneur de l'Université qu'il n'en fait la force. Avec moins de prétentions, le simple mérite du bon sens, de l'instruction et du tact pédagogique est une plus sûre garantie du bon enseignement. Si le grade du licencié, obtenu après de sérieuses épreuves, suffisait pour ouvrir l'école normale aux aspirants au professorat, le bienfait de cette école s'étendrait sur tout le personnel du professorat, au lieu de se concentrer sur un petit nombre d'élus. Ce n'est pas la capacité qui manque généralement au grand nombre de régents qui végètent dans l'inertie; c'est le courage et l'espoir. Si le succès ne leur apparaissait pas à cette hauteur où la concurrence d'une aussi redoutable école l'a placé, les esprits modestes, bien que suffisamment doués, y pourraient prétendre et finiraient, par y arriver généralement. L'enseignement classique aurait peut-être moins de brillantes individualités à montrer dans le personnel du professorat; mais il n'offrirait pas l'affligeant contraste de l'indigence au sein du luxe. La vie, l'espérance, l'esprit d'initiative et d'émulation circulerait dans tout le corps enseignant. Les maîtres d'étude et les régents tendraient sans exception ni relâche à un but qu'ils verraient plus facilement atteindre.

Ce n'est point sans raison que les écoles polytechnique, normale, militaire, navale, fondées depuis la Révolution, ont été célébrées comme des institutions démocratiques. L'institution de toutes ces écoles est en effet un progrès en ce sens, si on les compare aux écoles de privilége exclusivement réservées, sous l'ancien régime, aux enfants de la noblesse ou de la haute bourgeoisie. Mais la

démocratie, qui a pu se contenter de cette satisfaction dans un temps donné, est devenue exigeante. Ces écoles sont plus démocratiques en droit qu'en fait; accessibles à tous en principe, elles ne le sont en réalité qu'aux fils de la bourgeoisie. Il s'agit donc d'étendre à toutes les classes le bénéfice d'une éducation supérieure qui est la clef de toutes les carrières libérales, instruction publique, travaux publics, barreau, magistrature, médecine, architecture, etc. C'est en quoi le système d'un enseignement répandu sur toute la surface du pays est plus démocratique que le système des grandes écoles concentrées dans une seule ville. Qu'on maintienne à Paris un grand établissement unique comme le Collége de France, rien de plus rationnel, pourvu que cette institution reste fidèle à sa haute mission scientifique, qui est l'exposition et la critique des théories nouvelles. Le Collége de France est l'enseignement de la science en progrès, de la science qui se fait, et non de celle qui est faite et consacrée par le temps. Cet établissement a sa raison d'être dans sa destination unique; il ne fait concurrence ni à l'enseignement théorique des Facultés, ni à l'enseignement pratique des écoles d'application : c'est le seul qui ait ce caractère. Tous les autres font double emploi; ils nuisent à la décentralisation de la science; ils paralysent la circulation de la vie intellectuelle dans le corps national; ils contrarient le principe de l'égalité en élevant la barrière qui sépare le peuple des carrières libérales. Toute à tous, autant que possible : telle doit être la science, comme la liberté, comme la justice, dans une véritable démocratie.

Cette excessive centralisation du haut enseignement par les grandes écoles ci-dessus nommées a encore un autre inconvénient, moins sensible peut-être, mais qui n'échappe point aux maîtres de l'art pédagogique. Elle engendre une éducation littéraire ou scientifique plus ou moins artificielle, par la préparation hâtive et mécanique des examens, par l'éclosion en serre chaude des facultés de l'intelligence. C'est un axiome de pédagogie, aussi bien que d'histoire naturelle, que la *nature ne va point par sauts.* Elle ne veut être ni forcée ni brusquée dans le développement de

ses facultés. Le travail libre, en toute œuvre, est le plus fécond. Dès la première éducation de l'intelligence, le secret de l'art pédagogique est de faire penser, de faire produire, d'*accoucher* l'esprit de l'enfant, selon l'expression socratique, en dirigeant son activité naturelle. Cet esprit ne doit point être traité comme une espèce de *capacité* vide que l'enseignement du maître n'ait qu'à remplir. C'est une force essentiellement active, le principe de *facultés* qu'il faut sans cesse provoquer au développement et à la création. Il en est de l'esprit comme du caractère en pédagogie. Toute éducation qui ne s'adresse qu'à la mémoire, et laisse l'intelligence passive, est vicieuse et stérile, quels qu'en soient les résultats apparents. Et à mesure que l'esprit approche de la maturité, la méthode de l'éducation *active* devient plus nécessaire. Or, la nécessité de se préparer, dans un temps limité, à des examens dont les programmes sont très chargés, impose précisément aux candidats cette discipline toute mécanique qui a pour effet infaillible de développer les *capacités* aux dépens des *facultés*. Il y a beaucoup trop de matières à voir et à classer pour que le maître provoque l'initiative de l'élève, et en attende les féconds, mais lents résultats. Il n'a que le temps de déposer dans sa mémoire et son imagination les connaissances exigées, en les disposant lui-même dans l'ordre le plus commode pour ces facultés.

C'est ce qui explique la grande richesse et la singulière stérilité des esprits formés par cette éducation. Pour qui préjugerait du développement des facultés par celui des capacités, jamais éducation n'aurait plus fait pour le talent littéraire et le génie scientifique. Mais la nature veut l'équilibre en tout; et comme la pédagogie contemporaine viole cette loi, la richesse hâtive des connaissances engendre trop souvent l'inertie des facultés. Si l'entrée dans les carrières publiques était soumise à des conditions plus larges, s'il suffisait de la grande et libre voie des examens sans passer par telles écoles, les candidats auraient plus de temps pour s'y préparer, et pourraient chercher cette préparation dans un travail libre, personnel, et par suite d'autant plus fécond, plutôt que dans un enseignement dont l'effet immédiat peut bien

être de faire arriver plus vite, en simplifiant les difficultés et en abrégeant les méthodes, mais dont le résultat définitif est d'énerver les facultés actives de l'esprit. Jamais les programmes pour les écoles, les examens et les concours n'ont été aussi riches; jamais l'art d'enseigner n'a été aussi parfait qu'aujourd'hui, si enseigner c'est exposer. Qui ne remarque la stérilité et la faiblesse générale des esprits qui ont passé par une aussi merveilleuse discipline? Si la forte initiative manque partout, dans la science comme ailleurs; si partout la mécanique remplace la liberté, la faute en est en grande partie au système actuel des écoles et des examens.

CHAPITRE V.

CONDITIONS DOMESTIQUES DE LA DÉMOCRATIE.

Par conditions domestiques, il faut entendre celles qui tiennent à la famille. Dans l'origine des sociétés humaines, la famille a dû être et a été le type de la cité. Mais ce serait aller beaucoup trop loin que de définir la cité : la famille en grand. Celle-ci est une société essentiellement *naturelle,* et qui garde ce caractère, alors même que le droit y a pénétré. Celle-là est une société essentiellement *rationnelle* dans son principe, quelle que soit l'influence de la nature sur son origine. La famille a pour loi l'amour; la cité a pour loi la justice. Ce qui ne veut pas dire que l'une soit étrangère à l'amour, et l'autre à la justice. Mais ce qui, dans la famille, n'est que l'auxiliaire, devient, dans la cité, la condition absolue, et réciproquement. Cette distinction ne doit jamais être oubliée dans le problème de la nature et de la constitution de la cité. On sait, par l'exemple des publicistes de l'école despotique, où mène la confusion de l'ordre domestique et de l'ordre social. Le despote y est présenté sous la dangereuse image d'un chef de famille, dont la paternelle sollicitude ne saurait être armée d'une trop grande autorité pour faire le bonheur de ses enfants.

Mais cette distinction radicale de la loi domestique et de la loi sociale ne doit point faire méconnaître l'étroit rapport de la famille et de la cité, et l'influence profonde de la constitution de l'une sur la constitution de l'autre. La famille est tout à la fois le berceau de l'éducation, et le foyer de la vie intime. C'est là surtout que l'enfant se forme; et c'est là surtout que l'homme vit. L'éducation des écoles publiques et privées prend la nature humaine par l'esprit. L'éducation domestique la prend par le cœur, c'est à dire par ce qu'elle a de plus intime et de plus personnel. La vie publique, si complexes qu'en soient les relations, si nombreux et si importants qu'en soient les actes, n'est qu'un incident dans la destinée de l'homme, si on la compare à la vie de famille. Elle a ses moments graves, parfois ses crises héroïques dans lesquelles s'exalte l'âme humaine, et se résume sa destinée. C'est un théâtre sur lequel l'homme s'identifie plus ou moins avec son rôle. Mais avec quelque passion, quelque entraînement qu'il le joue, cette vie-là a toujours plus ou moins le caractère extérieur d'une représentation. La vie réelle est au sein de la famille; c'est là que la nature humaine sent, pense, agit sincèrement, qu'elle se laisse voir dans sa naïve réalité. Or, l'homme et le citoyen ne font qu'un. Le rôle que le citoyen va jouer sur la scène de la vie publique, l'homme s'y prépare et s'y forme dans le secret de la vie intime. Si la vertu humaine trouve au dehors ses solennelles occasions et ses plus puissantes excitations, elle a son principe et son foyer permanent au dedans. L'homme porte dans la vie publique ce que la vie de famille a développé en lui de force, de courage, de moralité. Et quand il la quitte fatigué et abattu, c'est encore dans la vie domestique qu'il retrouve ce qu'il a perdu. En résumé, la famille est une école d'éducation pour l'enfant, de vertu publique pour l'homme.

La réalité répond-elle à cet idéal? C'est ce que ne montre guère l'expérience. La famille moderne n'a que trop d'influence sur la cité, mais une influence qui abaisse et affaiblit la cité, au lieu de la relever et de la fortifier. C'est pour elle une cause de servitude plutôt que de liberté. Dans l'antiquité, la cité opprimait

la famille; dans les temps modernes, c'est la famille qui opprime la cité. Aujourd'hui la famille a toute puissance sur l'enfant et sur l'homme; mais elle n'en use le plus souvent que pour énerver l'un et gâter l'autre.

L'éducation publique de l'enfant se ressent des caprices, des faiblesses, des préjugés de la discipline domestique. Pendant que l'homme est à ses affaires, à ses études, à ses préoccupations extérieures, l'enfant reste entre les mains de la femme, qui ne peut lui donner ce qu'elle n'a pas. C'est la nature alors qui fait tous les frais de l'éducation, la nature avec ses plus tendres et ses plus aveugles instincts, la nature sans système, sans raison, sans but arrêté, sans plan bien suivi. L'enfant est élevé comme s'il ne devait jamais franchir le seuil du foyer domestique. La mère, ne comprenant rien généralement aux choses de la cité, et redoutant par dessus tout les épreuves de la vie publique, entretient, prolonge autant qu'elle le peut l'enfance de l'esprit et du caractère. Elle rend son élève impropre à la vie publique par la mollesse de la volonté, par l'étroitesse des idées et des sentiments, par le défaut d'initiative. Ce n'est pas qu'il soit nécessaire d'initier directement de bonne heure l'enfant aux devoirs et aux épreuves de la vie publique. La famille doit se préoccuper avant tout d'en faire un homme. C'est tout ce que lui demande la cité. Une fois entré dans son sein, l'homme devient bien vite citoyen. Mais la famille actuelle ne fait guère plus l'un que l'autre. Et comment ferait-elle de l'éducation virile et civique, lorsque le vrai précepteur de l'enfant, la femme, est étranger le plus souvent aux notions et aux procédés de cette éducation.

La vie publique de l'homme ne se ressent pas moins des étroits calculs, des appétits cupides, des vanités et des misères de la famille. Au lieu d'y trouver concours, aide, sympathie pour son initiative politique, consolation dans les épreuves que lui inflige une fortune ennemie de la justice, le citoyen n'y rencontre trop souvent qu'indifférence, obstacles, récriminations, ou défaillances. Il sort de la famille affaibli et à moitié désarmé pour les luttes de la vie publique; il n'y rentre vaincu que pour y recevoir le coup

de grâce des mains qui devaient le relever et fermer ses blessures. Nulle sympathie entre la famille et la cité; nulle harmonie entre le foyer et le *forum*.

A qui la faute si la famille manque ici à sa double mission? Évidemment à la femme, qui fait la famille. Mais si la femme est inférieure à ce point au rôle que lui destine la cité, à quoi cela tient-il? Faut-il en accuser la nature, ou l'éducation? Il serait dur d'en être réduit à la première explication. Grâce à Dieu, ce préjugé n'est qu'une grossière illusion de l'orgueil viril. Tout ce qui a été dit sur la nature essentiellement sentimentale et imaginative de la femme, sur l'infériorité de ses facultés logiques et scientifiques, sur la mollesse de sa volonté et l'énergie de ses passions, sur la grande difficulté pour elle à comprendre la vérité, la justice, sous la forme pure des principes et des idées, abstraction faite des choses et des personnes, tout cela est vrai dans une certaine mesure. Mais cela ne fait pas que la nature humaine ne soit essentiellement identique dans les deux sexes. La femme n'est pas tout entière imagination et sentiment, pas plus que l'homme n'est tout entier raison et volonté. La femme possède toutes les facultés caractéristiques de l'humanité; de même que l'homme, elle comprend le bien, le juste, le vrai, dans leurs manifestations les plus élevées. Seulement elle comprend tout cela autrement que l'homme. C'est la calomnier que de dire que, tout entière à l'amour, elle est étrangère à la justice. Elle la sent au contraire avec une force, avec un enthousiasme qui la jettent parfois dans une exaltation héroïque presque inconnue à l'homme.

Ce qui est vrai, c'est qu'elle la sent mieux qu'elle ne la définit, et qu'il lui est assez difficile d'en abstraire l'idée des symboles dans lesquels son imagination se la représente. La pensée de l'homme, plus forte et plus familière avec les abstractions, comprend mieux le juste, le vrai, le beau, le saint, le divin dans leur pureté idéale. Mais en quoi cela empêche-t-il l'entente des sexes et l'harmonie de la famille, sur les choses de la science ou de la cité? C'est précisément cette différence de nuance, non de la nature, qui rend l'harmonie plus intime et plus naturelle. L'unité

de sentiment, de pensée, d'action y est d'autant plus facile que la femme sent sa faiblesse et la supériorité de l'homme, en tout ce qui dépasse le foyer. Or l'homme a besoin de cette unité, pour la vie publique comme pour la vie privée. Nulle part, dans aucun des moments de sa destinée, *il n'est bon que l'homme soit seul.*

Certes, il ne demande point que la femme le suive dans la cité, qu'elle y vote, qu'elle y parle, qu'elle y intrigue, qu'elle s'y agite, qu'elle se jette dans cette mêlée d'intérêts et de passions faites pour une virile activité. Il sent trop bien qu'il est des situations, des mouvements, des attitudes qui ne lui vont pas, qu'elle y perdrait sa dignité, sa grâce, sa vraie force. Si les philosophes et les moralistes qui ont revendiqué les droits sociaux des deux sexes, ont bien mérité de la femme et de l'humanité; les publicistes qui se sont préoccupés des droits politiques de l'autre sexe lui rendraient un fort mauvais service, au cas où leur thèse viendrait à triompher. C'est bien mal comprendre l'être doux et puissant pour lequel on rêve de pareilles destinées. Celles dont on semble ainsi plaider la cause ont trop de tact et de sens pour ne pas renier ces amis compromettants. Elles estiment leur dignité parfaitement sauve et leur liberté complète, sous l'égide de la loi qui en a fait des personnes civiles au même titre que l'homme. Quant à la qualité de *citoyennes,* la chose leur répugne au moins autant que le nom. Madame est la reine du foyer. Fût-elle la reine de la cité, ce qui est impossible, elle ne ferait que déchoir de sa véritable place. Elle ne veut ni un titre, ni un autre rôle, et ne songe pas sérieusement à étendre sa royauté au delà du foyer. Elle sait bien que si elle ne fait pas défaut à cette royauté par le manque d'intelligence, de cœur ou d'éducation, elle aura sa part dans les destinées de la cité, part du lion par parenthèse, sous les formes de la plus parfaite abnégation. Le cœur de l'homme est ainsi fait. Quelle force peut résister à la grâce parlant le langage de la justice et de la raison? Par l'éducation des enfants, par le conseil, l'amour, le dévouement à l'homme, la femme rendra au centuple à la cité ce que celle-ci aura fait pour la culture de son esprit et de son cœur.

C'est donc l'éducation de la femme qu'il faut accuser de cette incapacité faussement attribuée à sa nature. La femme n'est, de sa nature, étrangère à rien de ce qui touche aux plus nobles destinées de l'humanité. Mais encore faut-il que l'éducation l'initie dans une certaine mesure à ces destinées. Pour s'associer aux sentiments, aux idées, aux actes de l'homme qui ont rapport à la morale sociale et politique, il est nécessaire qu'elle en comprenne les principes. Pour élever ses enfants de manière à en faire des hommes et des citoyens, il faut qu'elle entende clairement le sens des mots *humanité* et *cité*. La tendresse de la femme et de la mère fait deviner bien des choses; mais la science de l'éducation est un de ces miracles que la nature seule n'opère pas. Il est vrai que, dans l'état actuel de la famille moderne, la femme n'est jamais complétement abandonnée aux inspirations de la nature; elle a certains principes, certains préjugés d'éducation tirés de ses croyances religieuses, ainsi que des opinions et des convenances sociales auxquelles elle ne peut rester étrangère. Mais c'est là précisément ce qui fausse l'éducation des enfants et trouble le foyer domestique. Nul n'a mieux compris, plus fortement exprimé l'anarchie de la famille que notre grand historien, M. Michelet. « Nous pouvons parler à nos mères, à nos femmes, à nos filles, des sujets dont nous parlons aux indifférents, d'affaires, de nouvelles du jour, nullement des choses qui touchent le cœur et la vie morale, des choses éternelles, de religion, de l'âme, de Dieu. Prenez le moment où l'on aimerait à se recueillir avec les siens dans une pensée commune, au repos du soir, à la table de famille; là, chez vous, à votre foyer, hasardez-vous à dire un mot de ces choses; votre mère secoue tristement la tête, votre femme contredit, votre fille, tout en se taisant, désapprouve..... Elles sont d'un côté de la table, vous de de l'autre, et seul. On dirait qu'au milieu d'elles, en face de vous, siége un homme invisible pour contredire ce que vous direz (1). » Trop heureux encore le père, si cet homme lui laisse son fils!

(1) *Du prêtre et de la famille*, préface.

Il est un spectacle plus triste que cette anarchie : c'est le suicide moral de l'homme et de l'enfant. M. Michelet ne parle que d'un ennemi, l'Église. Au moins celui-là ne corrompt pas la famille, s'il l'aveugle. Il en est un autre aujourd'hui, plus vulgaire et plus puissant, le *monde*, avec ses étroits calculs et ses tristes convenances. L'Église et le monde, réunis ou divisés, n'en sont pas moins contraires à toute discipline virile, ainsi qu'à une entente complète entre les époux sur les questions religieuses, morales et politiques. Avec une éducation aussi fausse ou aussi légère que celle qu'elle a reçue, la femme entend mal la religion, et n'entend pas du tout la justice. De la meilleure foi possible, elle endort l'esprit de l'enfant, et énerve la volonté de l'homme; elle confie la conscience du premier à l'ignorance ou à la superstition; elle enferme la vertu du second dans le cercle des nécessités ou des convenances sociales. Elle prend sur toutes choses les mots d'ordre de l'Église et du monde. Avec la première, elle appelle orgueil toute recherche libre de la vérité; avec le second, elle nomme folie le dévouement à la justice. Et ce qu'il y a de plus triste, c'est qu'elle le croit; qu'elle en souffre de toute la force de son amour pour son enfant et pour son mari; qu'elle met toute sa tendresse, tout son dévouement à triompher de la science et de la justice; qu'elle n'a de sécurité, de bonheur, que le jour où elle a ramené ce qu'elle a de plus cher aux pieds de l'Église et du monde. La légende de Samson et de Dalila est l'histoire de la famille moderne. La femme épuise à cette tâche ingrate les grâces de son esprit et les trésors de sa sensibilité; elle n'est tranquille que lorsqu'elle a livré les siens aux ennemis de la raison et de la liberté. Comment veut-on que la cité fleurisse dans de pareilles conditions? La femme était comptée pour rien dans la cité grecque, pour peu de chose dans la cité romaine. Mais, si elle n'était pas un auxiliaire pour la vertu de l'homme, elle ne pouvait du moins jamais être un obstacle. Et les mâles inspirations, les héroïques exemples de la cité faisaient des Spartiates et des Romaines qui savaient souffrir et mourir avec leurs époux, leurs fils et leurs pères. La femme moderne profondément

étrangère à la cité, n'en tient pas moins ses destinées entre ses mains, par l'influence qu'elle exerce dans la famille.

Puisque c'est la femme qui fait en grande partie l'éducation et la destinée de l'homme, nulle société n'est aussi intéressée que la démocratie à l'éducation des femmes. Dans une monarchie pure, la cité, c'est le prince et sa cour; dans une aristocratie, la cité est une classe plus ou moins restreinte de privilégiés; dans une démocratie, la cité, c'est tout le monde. Donc, sans un peuple de citoyens, la démocratie n'est qu'une fiction constitutionnelle. De là l'extrême importance de l'éducation générale. Toute famille, si humble qu'elle soit, travaille pour ou contre la cité. Celle-ci n'a pas de plus grand ennemi ou de meilleur auxiliaire que la femme. Mais quelle sera son éducation dans une société démocratique? Le premier principe à poser, en pareille matière, c'est que cette éducation soit en rapport avec la nature de la femme. L'enseignement abstrait, tout scientifique, tout démonstratif, que l'esprit de l'homme recherche, au moins dans sa maturité, ne convient à l'esprit de la femme dans aucune période de son développement. Ce n'est pas qu'elle se complaise, autant qu'on le dit, dans le mystère et la superstition. L'esprit humain, homme et femme, aime la lumière par dessus tout. La vérité, dans l'éducation de la femme, est une convenance de sa nature, aussi bien qu'une nécessité pour la démocratie.

Mais la vérité a ses degrés de lumière, et ses formes d'expression. Toutes ne conviennent point également à l'esprit de la femme. Dans l'intuition de la vérité, la femme porte un esprit de finesse et d'observation qui excelle à saisir les différences, les particularités, les nuances les plus délicates. On pourrait dire que le caractère propre de l'intelligence féminine est le sens du particulier, comme le caractère propre de l'intelligence virile est le sens du général. L'esprit de la femme est fait pour l'observation, dans l'acception la plus fine du mot, plutôt que pour cette analyse qui demande de la méthode et une profonde réflexion. Il se prête difficilement à l'abstraction, à la généralisation, à la classification, à la démonstration, aux analyses, aux synthèses rigoureuses, et

autres opérations scientifiques. Mais, dans sa mesure, l'esprit de la femme montre, en tout ce qui est à sa portée, un sens pratique, un goût, un jugement que, sans flatterie aucune, l'homme pourrait lui envier. Cela étant, l'éducation de la femme, sans être virile, peut être sérieuse. Il n'est pas nécessaire ni même bon qu'elle soit initiée à ces études fortes et spéciales qui font de l'homme un artiste ou un savant. Sauf les nécessités du génie, qui ne connaît point de sexe, il lui suffit de cette instruction générale qui permet à la femme de ne pas rester étrangère à la vie morale et politique de l'homme. Il en est de l'unité de la famille comme de l'unité de la nation. Pour qu'on s'entende, il faut bien parler la même langue. Si la femme n'est point naturellement faite pour être un artiste, un savant, un homme d'État, elle est faite pour vivre avec l'homme, pour vivre de sa vie, et pour le faire vivre de la sienne. Et si cette vie est l'art, ou la science, ou la politique, il faut à la femme une éducation qui lui fasse sentir et comprendre toutes ces choses. Il le faut tout à la fois pour ses enfants et pour son mari. C'est ainsi qu'elle pourra être l'institutrice des enfants et la compagne de l'homme. La nature ne supplée pas au défaut de lumières dans la première tâche, et le cœur ne suffit pas pour la seconde ; l'expérience ne le prouve que trop.

Deux mots suffiront pour caractériser le système d'éducation des femmes : il doit être général et pratique tout à la fois. Tout ce qui le ferait dégénérer en *spécialité* ou en science pure l'écarterait du double but qui lui est assigné : à savoir, l'éducation de l'enfant et la société de l'homme. Un enseignement essentiellement esthétique et moral, avec les notions indispensables des sciences physiques et naturelles, sans aucun mélange de superstition et de scolastique, semblera une préparation suffisante à cette sainte mission. On ne saurait trop le redire, la femme est un être qu'il faut traiter avec autant de gravité que de délicatesse, dans l'éducation comme dans tout le reste. L'éducation de l'homme est lente et laborieuse, comme celle d'un être fort et puissant. La force, qui fait sa nature, a besoin d'une savante discipline pour arriver à produire le bien et le beau en toute chose. Livré à ses

instincts ou faiblement élevé, il fait presque toujours mal ; il ne montre ni sagesse, ni mesure, ni délicatesse dans sa conduite. Il est vrai de dire qu'avec une culture profonde et complète, il fait des prodiges de science, de vertu, d'art, dont la nature féminine ne semble pas capable. L'éducation de la femme est bien plus facile et plus rapide; elle comprend plus vite tout ce qui est à sa portée, et elle saisit bien mieux les choses d'instinct.

C'est ce qui explique comment la femme est si supérieure à l'homme dans les classes populaires. Le sens moral, religieux, esthétique, se développe bien plus aisément sans éducation, ou avec une éducation incomplète, chez l'une que chez l'autre. Mais est-ce une illusion d'amour-propre viril, ou une révélation de l'expérience, que l'opinion qui restreint la sphère de développement de la nature féminine? Y a-t-il fatuité de notre part à soutenir que si la femme arrive plus vite, elle va moins loin et moins haut? C'est une question sur laquelle le sentiment de la femme elle-même viendrait à l'appui de la science. Les exceptions peuvent être nombreuses. Mais ne peut-on pas dire que les exceptions confirment la règle, en ce qu'il est rare que la femme ne perde quelques-unes de ses facultés et qualités naturelles dans cette éducation forte et savante qui lui donne certaines facultés et qualités viriles? En général, l'effet de ce genre d'éducation sur les femmes est de fausser et surtout de décourager leur esprit, moins fait que celui de l'homme pour les longs efforts et les durs travaux.

Voilà les principes. Quant au système d'enseignement applicable à l'éducation des femmes, il suffira ici d'en indiquer les bases. Voulant fonder et maintenir avant tout cette égalité morale qui est la première condition de l'égalité sociale et politique, la démocratie appliquera à l'enseignement des femmes le principe d'unité sur lequel elle a déjà fondé l'enseignement des hommes. Un enseignement général, composé de toutes les connaissances élémentaires indispensables à la plus simple éducation de l'esprit, sera rendu accessible à toutes les femmes, parce qu'il sera donné dans la commune elle-même.

Mais le programme de l'instruction générale sera-t-il le même

pour les deux sexes? Ce serait méconnaître la nature propre de la femme, et son rôle dans la vie sociale. L'esprit de la femme, essentiellement concret et pratique, plus fait pour les choses d'observation, d'imagination et de sentiment, que pour les études de raisonnement, de pensée abstraite et de théorie pure, veut un enseignement simple, facile, pratique, nullement abstrait, et qu'on ne saurait trop rendre accessible à l'élève par l'élimination de tout ce qui sent la formule, la démonstration savante et l'exposition technique. L'esprit de la femme ne saurait recevoir la science qu'à cette condition. Il peut être initié à toutes les grandes études morales, sociales, historiques, scientifiques qui forment le fond de l'éducation de l'humanité. Grâce à Dieu, la la femme n'a rien qui résiste à cette initiation indispensable à la *société* des deux sexes, dans le sens complet du mot; mais il faut en écarter les difficultés qui rebuteraient son intelligence plus imaginative que scientifique, les subtilités théoriques que repousse instinctivement son sens pratique, les crudités qui blesseraient sa délicatesse et sa pudeur.

L'enseignement des femmes peut être borné à cette instruction générale dont le programme des examens du premier degré donne une idée assez complète. La lacune la plus importante de ce programme, c'est l'enseignement moral représenté dans les programmes officiels par le catéchisme de l'Église plus ou moins développé, et l'histoire sainte. La Bible n'est pas la meilleure école possible de morale pour l'enfance et la jeunesse; elle a des naïvetés, des images, des scènes, des exemples, des préceptes qui vont mieux au sens poétique, historique, symbolique, qu'au sens moral de l'humanité. L'anachronisme et l'insuffisance d'un tel enseignement pour la conscience moderne ne permettent pas d'en faire la base de l'éducation, pour les femmes moins encore que pour les hommes. La démocratie ne craindra pas, à cet égard, de traiter la femme comme l'homme. Il existe, à l'endroit de la femme, un préjugé qui ne saurait être trop combattu. L'orgueil de l'homme ne consent pas facilement à prendre la femme au sérieux; il est frappé des côtés faibles de son esprit, et n'en voit pas les admi-

rables qualités. Il aime à lui prêter un goût qu'elle n'a pas pour le mystère et l'absurde. On ne saurait trop le redire. L'esprit de la femme, net, juste, fin et pénétrant dans toute étude qui ne dépasse pas ses forces, aime autant la lumière que l'esprit de l'homme. Si l'on doit retrancher de l'enseignement qui lui est destiné toutes les choses trop fortes pour ses facultés logiques, il faut se garder d'énerver cet enseignement, encore moins de le fausser par la poésie du mystère. S'il ne peut être scientifique, qu'il soit toujours rationnel dans sa simplicité un peu superficielle; que du premier au dernier mot, il n'y soit fait appel qu'à la conscience et à la science. Il est bien de ménager l'esprit et le caractère de la femme; mais à force de la traiter en enfant, on lui en donne les caprices et les faiblesses. L'orgueil de l'homme se fait illusion. Par la manière dont il élève la femme, il fausse, énerve, obscurcit, rétrécit son esprit; par la façon dont il la traite, il lui gâte le cœur ou lui brise la volonté, et puis, en regardant son œuvre, il s'écrie : Voilà pourtant la femme! A qui la faute?

Quant aux études spéciales et supérieures dont se complique l'instruction de l'homme, elles seraient tout à la fois pour la femme un luxe inutile et une insurmontable difficulté. L'enseignement des écoles spéciales, des lycées, des Facultés a sa raison dans les nécessités sociales qui n'existent pas pour la femme. Toutes les femmes, quelle que soit leur condition, depuis la chaumière jusqu'au palais, ont la même fonction et la même destinée. Bonne institutrice de l'enfance, digne compagne de l'homme, habile ménagère, il est peu de femme qui ne trouvent leur vie bien remplie par ces œuvres modestes. La différence de fortune, de rang, d'intelligence, varie les moyens et les formes de cette triple tâche; elle n'en change pas la nature. Pour les femmes que le talent ou le génie rend plus ambitieuses, la Société n'a point à s'en occuper. Par les écoles privées, par les livres, par le commerce du monde littéraire ou savant, elle leur offrira toujours les moyens de suivre leur vocation et d'accomplir leur destinée exceptionnelle. La spécialité, chez la femme, marque un défaut de tact, quand elle n'est pas un signe de talent ou de génie.

Comme elle ne répond point aux nécessités de l'œuvre sociale, elle ne peut être qu'un accident heureux pour lequel il serait ridicule d'ouvrir des écoles d'un ordre supérieur, analogues à celles qui préparent l'homme aux nombreuses professions sociales.

Il va sans dire que l'enseignement des femmes, comme celui des hommes, repose sur l'institution des écoles normales. Les programmes d'étude les mieux entendus ne sont rien sans les maîtres; c'est l'esprit de l'enseignement, non la lettre qui en fait la vertu. Il importe, non seulement que les maîtres soient instruits et habiles, mais encore qu'ils soient bien pénétrés de la haute mission des écoles privées ou publiques. Il faut qu'ils sachent que, dans l'éducation des femmes comme dans celle des hommes, ils font avant tout œuvre de morale, de justice et de démocratie. Or, sur ces sentiments moraux et politiques des instituteurs et des institutrices de la jeunesse, la Société ne peut s'en fier qu'à une éducation spéciale. Elle ne peut guère compter que sur les maîtres formés par la discipline et l'enseignement des écoles normales. Sans cette précieuse institution, les plus beaux systèmes d'instruction publique ne sont qu'une lettre morte.

Tant que l'éducation de la femme n'aura pas subi cette révolution, toutes celles que produiront la philosophie et la politique ne serviront qu'à creuser l'abîme qui sépare l'homme du reste de la famille. La cité nouvelle sortie du cerveau des publicistes n'aura point ses racines dans les entrailles de la société, et s'évanouira au premier souffle de la réaction. Voilà ce qui fait l'anarchie et l'impuissance des révolutions dans la société moderne, et particulièrement dans la société française. Ils marchent, ils courent en avant, les citoyens généreux, les hardis penseurs qui les font, sans souci du peuple et de la famille qu'ils laissent loin derrière eux. Et quand le sentiment de leur isolement leur fait tourner les regards, ils voient avec un profond découragement qu'ils resteront seuls à cette hauteur où les a emportés l'amour de la liberté et le sentiment de l'idéal. Combien alors s'effrayent ou se dégoûtent de cette solitude, *templa serena!* Combien vont retrouver les joies de la vie sociale au prix de la vérité et de la liberté! Bien des

défaillances et des palinodies ne s'expliquent point autrement. On reste sourd à la voix de l'intérêt, de l'ambition, de la peur; mais on ne peut résister au cri du cœur, à la voix de la famille. Et alors, ou l'on se reprend à adorer ce qu'on avait brûlé, ou l'on se résigne à l'immobilité. Le foyer est la grande cause aujourd'hui des réactions, et un invincible obstacle au succès des réformes les plus nécessaires. C'est donc là qu'il faut porter la révolution avant de la faire ailleurs. C'est par l'éducation de la femme que doit préluder toute politique d'avenir. Et si cette éducation elle-même n'est possible qu'à la faveur d'une liberté philosophique qu'un changement politique peut seul donner, que les amis de la démocratie n'oublient point que la révolution du foyer est la base et la garantie de toutes les autres. « Il faut que le mariage redevienne le mariage; que le mari s'associe la femme dans sa route d'idées et de progrès, plus intimement qu'il n'a fait jusqu'ici; qu'il la soulève si elle est lasse, qu'il l'aide à marcher du même pas (1). » Que dire après ces belles paroles? Ceci peut-être : que la femme a moins besoin d'être soulevée qu'on ne le pense par la force virile, qu'elle prouve assez sa force propre par sa résistance au progrès; qu'il ne lui manque que la foi pour marcher à côté de l'homme, qu'en lui mettant cette foi au cœur, l'éducation lui donnera des ailes pour suivre l'homme dans les voies de la justice et de la raison.

CHAPITRE VI.

CONDITIONS SOCIALES DE LA DÉMOCRATIE.

C'est l'éducation qui fait de l'enfant un homme et un citoyen. C'est elle qui, en donnant la science et la conscience au futur

(1) *Du prêtre et de la famille*, préface. — De tous les écrivains de la démocratie, MM. Michelet et Quinet sont ceux qui ont le mieux compris l'importance du problème religieux dans ses rapports avec la liberté et la démocratie. Voir le livre de M. Quinet sur l'enseignement du peuple.

membre de la cité, devient le principe de l'indépendance, sans laquelle il ne peut agir en citoyen libre. Muni de l'éducation, il faut un concours de fatalités bien accablantes pour que l'individu perde, dans quelque condition sociale qu'il se trouve, tout moyen d'échapper à la servitude; tandis que, sans l'éducation (l'éducation morale surtout), les plus grandes faveurs de la fortune, et les plus rares distinctions ne garantiront point sa liberté civique. L'héroïsme, dans la condition la plus servile, est un exemple, bien rare il est vrai, du pouvoir de la vertu naturelle, et de l'éducation qui la développe. La richesse sans frein et sans principes a ses caprices de volupté exquise, ses besoins de luxe raffiné, ses exigences de représentation fastueuse qui la rendent servile et mendiante comme les conditions les plus humbles et les plus dépendantes. La meilleure garantie de l'indépendance est assurément dans la dignité du caractère, fondée sur une noble nature et une libérale éducation. C'est donc avant tout sur la science et la morale que la démocratie doit compter pour créer et maintenir une société digne de ses institutions.

Est-ce à dire que la morale suffise à tout, que l'économie sociale n'ait rien à voir avec la démocratie? Serait-il vrai que celle-ci, pour se produire et se développer librement, n'eût pas besoin d'autres conditions que les conditions morales dont on vient de parler? Plût au ciel! Le problème de la démocratie se résoudrait de lui-même, sans luttes, sans révolutions, et sans que la politique s'en mêlât d'aucune façon. Tout se préparerait, se ferait au sein de l'école; l'instituteur serait le grand révolutionnaire, le véritable réformateur de la société. Cela n'est pas sans vérité, mais n'est pas malheureusement toute la vérité. L'éducation donne au citoyen le principe même de l'indépendance; mais c'est l'état social lui-même qui lui en assure ou lui en supprime les conditions. L'expérience prouve trop bien que la position sociale n'est rien moins qu'indifférente à l'exercice de la liberté politique. Combien d'hommes, que la nature et l'éducation avaient faits dignes et fiers, courbent la tête sous les nécessités de leur condition! Il y a des situations sociales où l'indépendance est absolument impos-

sible, quelles que soient les dispositions morales de ceux qui s'y trouvent placés. Il y en a d'autres où elle est très difficile, et partant très rare. Au contraire, il est dans la nature même de certaines conditions sociales de faire naître le goût de l'indépendance, en même temps qu'elles donnent les moyens de la faire respecter. L'analyse de ces diverses conditions n'est donc point inutile pour la solution du problème démocratique.

Les conditions sociales qui intéressent la démocratie sont à peu près toutes comprises dans l'énumération suivante : propriétaires, fonctionnaires, fermiers, ouvriers libres, commis, domestiques. L'*esclavage* proprement dit étant la négation même de la personnalité humaine, l'incapacité politique absolue de cette condition sociale est manifeste. Il en est de même de cette autre condition moins dure qu'on nomme le *servage*. D'ailleurs ces deux conditions ayant complétement disparu des sociétés modernes civilisées, elles appartiennent à l'histoire et non à la science. La *domesticité* est évidemment de toutes les conditions sociales la plus incompatible avec la liberté civique. L'ouvrier domestique vit dans la maison de ses maîtres. A toute heure, pour toute œuvre, il est sous leur main. La nature même de son service veut qu'il fasse réellement partie de la famille ; il n'est bon serviteur qu'autant qu'il est dévoué, et qu'il s'identifie jusqu'à un certain point avec le maître qu'il sert. Pour ce service intime, continuel, multiforme, la probité, la régularité, la discrétion, les qualités négatives ne suffisent plus ; il faut le zèle qui prévient, le dévouement qui se prodigue, l'affection qui couvre tout ce qui ne peut échapper aux regards ou aux oreilles. Le serviteur est un témoin intime, quoi qu'on fasse ; il a l'œil ouvert sur beaucoup de secrets de la vie de famille. Quel danger, quel supplice, si ce témoin est un espion ! Tout domestique est suspect et gênant s'il n'arrive point à se confondre avec la famille, au point de dire : *nous* et les *nôtres*, de la maison, de la famille et des affaires de ses maîtres. Or, dans ces conditions, comment le serviteur pourrait-il être un citoyen ? N'étant pas une personne libre et distincte de la famille à laquelle il est attaché, comment retrouverait-il sa libre initiative pour agir,

pour voter selon son goût, contre l'opinion et la volonté de son maître? Une pareille servitude ne permet pas au domestique de prendre place dans la cité.

Il est vrai de dire que le caractère de la domesticité a singulièrement changé dans les grandes sociétés modernes depuis la révolution de 89. L'identification du serviteur avec la famille, qui était autrefois la loi de la domesticité, est aujourd'hui une exception. Ce sentiment devient plus rare à mesure que le sentiment de la personnalité se développe en bien comme en mal dans les sociétés modernes. Aujourd'hui le domestique habite encore sous le même toit que le maître; mais il n'est plus de la maison. S'il fait toujours le même service, il le fait dans un tout autre esprit. Ce n'est plus un serviteur, dans le sens intime du mot; c'est déjà un ouvrier libre, ou du moins qui aspire à le devenir, et qui, en attendant cet heureux jour, se retranche autant que possible dans les strictes obligations de son service. Une révolution analogue s'est opérée dans les sentiments et la conduite des maîtres. Pour eux aussi, le domestique est de moins en moins de la famille. Ils le traitent en salarié plutôt qu'en serviteur. Ils le tiennent quitte envers eux, s'il a fait exactement son service, quel que soit l'esprit dans lequel il l'ait fait. Et d'un autre côté, ils croient ne plus lui rien devoir pour son bon service, quand ils lui ont payé son salaire, et n'en ont rien exigé de plus que ce qui était convenu. Sauf les avis qui concernent le service, ils ne se croient pas le droit ni le devoir, ne se sentent guère le goût de se mêler de ses affaires et de ses sentiments. Conseiller, consoler, soigner, aimer ces pauvres gens qui ont tant besoin d'affection et de direction, c'est là une tâche pieuse que certains maîtres remplissent encore par bonté de cœur ou devoir de religion, mais qui ne fait plus naturellement partie des devoirs et des droits des chefs de maison, dans la morale domestique actuelle.

Ce changement réciproque dans les relations des serviteurs et des maîtres, en relâchant les liens d'autorité et d'affection qui rattachaient si étroitement le serviteur à la famille, a émancipé jusqu'à un certain point la condition de la domesticité. Le servi-

teur de ce temps-ci est une personne bien distincte de la famille qu'elle sert, qui a ses intérêts, ses sentiments, ses idées, ses croyances, sa vie à lui, dans laquelle le maître ne songe guère à intervenir pour le bien comme pour le mal de celui qui le sert. Si ce progrès continue (et il continuera parce qu'il est une nécessité démocratique des sociétés modernes), le jour n'est pas très éloigné où l'influence morale du maître sur le serviteur sera assez effacée pour que la liberté politique de celui-ci n'ait plus à en souffrir. Mais, à défaut de cette influence, reste la domination du maître par l'intérêt. Par ce lien de fer, le serviteur sera toujours enchaîné à son maître, quelque libre qu'il soit d'ailleurs par le cœur et par la loi. Si le maître ne se mêle guère de la conduite morale et politique de son serviteur pour le bien de celui-ci, il s'en mêle et s'en mêlera toujours quand son propre intérêt est en jeu. Il le laissera volontiers libre de voter, s'il lui est indifférent qu'il vote dans tel ou tel sens; mais il le fera voter pour son opinion, pour son parti, du moment que le vote d'une classe aussi nombreuse peut décider la victoire, dans une de ces crises révolutionnaires où la politique conservatrice des maîtres est en péril. Et quand ce serait le contraire, quand ce serait au nom du progrès, de la révolution, de la démocratie que cette pression sur le serviteur serait exercée par des maîtres radicaux et novateurs, la liberté ne s'en trouverait guère mieux. Conservatrice ou révolutionnaire, monarchique ou républicaine, l'action du maître sur le serviteur est contraire au principe même de la démocratie.

Et, sans même admettre l'hypothèse trop naturelle et trop souvent réalisée d'une oppression brutale, ou d'une corruption effrontée, combien de moyens le maître le plus doux, le plus poli, le plus honnête, n'a-t-il pas d'influer sur le vote et la conduite politique de son serviteur? Avec les meilleurs sentiments et le ton le plus convenable, le conseil du maître n'est-il pas un ordre? Son avis n'est-il pas une menace ou une promesse pour ce pauvre être humain qu'un geste peut priver de son pain ou de son domicile? Il ne faut pas en ceci considérer seulement les intentions du maître; il faut se mettre à la place d'un homme à qui sa condition

précaire fait tout craindre ou tout espérer de la volonté de celui qu'il sert. En sorte que le maître fût-il le plus libéral des hommes, et le plus respectueux pour la dignité humaine, la seule nature du service qui attache le serviteur à la personne de son maître ne lui permet pas de s'exposer à sa froideur ou à sa malveillance. Et qu'on le remarque bien, la nature des sentiments du serviteur pour le maître ne change rien à la question. Amour ou haine, l'empire du maître sera le même quant aux effets. Et si la haine l'emporte sur la crainte, le domestique portera alors dans les luttes politiques toutes les passions de l'esclave révolté; ce qui ne vaut guère mieux que l'obéissance passive pour la véritable démocratie.

Les publicistes de la monarchie absolue et de l'aristocratie n'ont point à se préoccuper de cette difficulté, parce que la classe des domestiques n'a pas de droits politiques dans la seconde forme de gouvernement, et que, dans la première, plus le peuple est ignorant ou servile, plus il est rassurant pour l'autorité du despote. Mais le problème est du plus grand intérêt pour les publicistes de la démocratie. La Révolution, qui a eu le sentiment de toutes les conditions de la démocratie, si elle n'en a pas possédé la science, avait bien compris l'étrange anomalie de la domesticité dans une république démocratique. Comme elle ne voulait que des citoyens libres dans la cité, et qu'elle étendait le droit politique à toutes les classes, elle s'ingéniait pour atténuer, pour adoucir la domesticité, dont elle ne concevait pas encore la suppression possible. En attendant qu'elle pût faire mieux, elle remplaçait le nom servile de *domestique* par le beau titre d'*officieux*, relevant ainsi l'œuvre du serviteur à la dignité d'un service rendu. Dans son respect pour la dignité humaine, elle défendait de sonner les serviteurs. Cela a été trouvé ridicule. C'est le cas de répéter alors que du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas. Si le fait est puéril, le sentiment, et surtout le principe est admirable. La Révolution a, du reste, donné souvent de ces exemples qui ont fait beau jeu à l'ancien régime : le contraste choquant entre la vérité de ses principes et l'absurdité pratique de ses institutions,

entre la puissance de sa philosophie et la faiblesse novice de sa politique et de son économie sociale. L'institution des *officieux* en est une preuve. Que peuvent faire les prescriptions de la loi dans une question de ce genre? *Officieux* ou *domestique*, le serviteur n'en reste pas moins à la merci du maître. La sollicitude de la loi, en réveillant le sentiment de la dignité personnelle, ne peut que lui rendre le service plus pénible et plus humiliant.

La domesticité, au point de vue de la démocratie, est, comme l'esclavage et le servage, au point de vue de l'humanité, radicalement contraire aux principes. L'école démocratique a mieux à faire aujourd'hui que de s'amuser à jeter quelques fleurs sur l'institution; il lui faut aborder le problème de front. Il n'y a que deux solutions sérieuses à ce problème : ou supprimer la domesticité, ou supprimer les droits politiques pour la classe des domestiques. La dernière solution est contraire aux principes de l'égalité; elle ne peut convenir qu'à une république plus ou moins aristocratique. D'ailleurs, la porte une fois ouverte aux exclusions pour cause d'indignité, ce n'est pas seulement la classe des domestiques qui y passera; c'est à peu près le peuple entier, dans les conditions des sociétés modernes. Reste la première solution. Si la démocratie n'est point un pur idéal, mais une réalité plus ou moins prochaine, il faut que les publicistes de l'école démocratique avisent aux moyens de supprimer la domesticité proprement dite, en transformant les services pour lesquels elle a paru nécessaire jusqu'ici.

Cela est-il possible, et, en ce cas, par quels moyens pourrait-on opérer cette grande réforme sociale? question difficile et profonde qui n'est pas du ressort de la politique pure. L'objet propre de celle-ci est d'établir que la domesticité est incompatible avec la démocratie. Quant à trouver les moyens de supprimer la domesticité, en conservant toutes les fonctions essentielles de l'organisme social, cela regarde une autre science que la politique pure, et qui traite spécialement de l'économie sociale. Il suffira de dire ici que le problème de la domesticité est un de ceux qui ne se tranche point par les décrets d'un comité révolutionnaire ou les

lois d'une administration réformatrice; il ne peut que se dénouer lentement, sous l'action croissante des idées et des institutions démocratiques. C'est l'œuvre du temps, s'il en fût, qui ne s'accomplira que par une transformation graduelle du service domestique. Déjà, depuis la Révolution française, le changement est considérable dans la condition de la domesticité. Ce service tend de plus en plus à se transformer en travail libre. Le serviteur devient un ouvrier qui, sa tâche faite, reprend son indépendance. C'est le cas le plus heureux pour les maîtres et pour les domestiques; car les sentiments de dévouement d'une part, et d'affectueux patronage de l'autre, s'effaçant de plus en plus, la condition de la domesticité, sans révolution ni réforme, est menacée de disparaître, faute de maîtres et de serviteurs. C'est ainsi que se font toutes les révolutions sociales. Quand la philosophie dénonce une institution, une fonction comme contraire à la justice ou à la dignité humaine, l'esprit de routine s'en rit ou s'en indigne, l'institution ou la fonction étant tenue pour essentielle à l'ordre social. Mais lorsque le progrès des mœurs, des idées et des sentiments populaires l'a usée au point de la rendre impraticable, il faut bien que la société s'en passe, ou du moins avise aux moyens de la remplacer.

Tel a été l'esclavage dans l'antiquité, et le servage au moyen âge. Telle devient, dans la société moderne, la fonction de la domesticité. Le sentiment de l'égalité s'y développant de plus en plus, de façon à rendre la domesticité aussi intolérable aux maîtres qu'aux serviteurs dans un temps donné, la société en viendra forcément à transformer le service domestique. Comment? Par un procédé assez simple que nous révèle déjà l'expérience de la domesticité actuelle, et qui consiste à décomposer le service domestique en deux parts distinctes et facilement séparables : l'une, le service le plus intime et le plus assujétissant, rentrera dans la famille, et pourra se faire, sans blesser la dignité humaine, pour tous les membres de la famille, par les enfants surtout; l'autre, plus extérieure, plus matérielle, plus laborieuse, constituera un service indépendant, assez analogue à la tâche de

l'ouvrier libre. Telle paraît devoir être la solution future du problème essentiellement démocratique de la domesticité (1).

La condition du fermier est beaucoup moins dépendante que celle du serviteur. En vertu d'un bail conclu avec le propriétaire, le fermier cultive ou exploite la propriété d'autrui, terre, usine ou métier, sinon avec autant d'amour, du moins presque aussi librement que la sienne; il travaille à son heure, comme il veut et autant qu'il veut, n'a de compte à rendre à son propriétaire ni de l'emploi de son temps ni de son mode de travail, et se trouve parfaitement en règle avec lui, du moment qu'il paye exactement son fermage et entretient la propriété en bon état. Ce genre de relation est simple et facile; il laisse au fermier toute sa spontanéité d'action, toute sa liberté d'initiative. Lui laisse-t-il toute son indépendance? Non. Cette propriété qu'il cultive, qu'il travaille, qu'il exploite librement, fond, matière, instrument de son travail, sans laquelle ses bras et ses facultés lui seraient inutiles, elle appartient à un autre qui, le bail fini, en dispose à son gré. Le fermier serait donc à sa merci, s'il n'y avait pas beaucoup d'autres propriétés à exploiter, terres, métiers, usines, dont la concurrence lui assure le travail dans des conditions raisonnables. Mais cette dépendance du propriétaire, pour n'être pas absolue, n'en est pas moins réelle et souvent fort étroite. Il n'en est pas du fermier comme de l'ouvrier libre des villes qui trouve facilement des ateliers ouverts à son travail, et qui d'ailleurs libre et mobile, n'ayant ni établissement, ni intérêt, ni convenances qui le fixent et le retiennent à un atelier, change de patrons à son gré et à son heure, sans le moindre préjudice. Le fermier est fixé le plus souvent au sol par l'intérêt, sinon par l'amour de la terre; il y vit, il en vit avec sa famille. Cette terre qu'il défriche, qu'il nettoie, qu'il arrose, qu'il engraisse, qu'il cultive, prend à ses yeux un charme, et en réalité un prix qui lui fait tenir à la conserver. De

(1) Il va sans dire que l'extinction complète de la domesticité est un idéal. La démocratie n'en attendra pas l'entière réalisation pour s'établir. La réduction progressive de cette condition sociale n'en est pas moins une condition et un effet tout à la fois de l'institution démocratique.

là la nécessité de bonnes relations avec son propriétaire, relations qu'il lui faut cultiver avec autant de soin que sa terre, s'il veut conserver celle-ci. Il lui faudra être complaisant, docile dans les affaires de son état, mais aussi dans les actes de sa vie politique. S'il vote, son vote est acquis au propriétaire. Cela s'est vu, se voit, se verra toujours, parce que cela est dans la nature des choses. Alors même qu'il n'y aura plus nulle part de vilains ni de seigneurs, les simples relations de fermier à propriétaire constitueront le premier vis-à-vis du second dans un état de dépendance qui est incompatible avec la pleine liberté du citoyen.

Il faut dire la pleine liberté pour ne rien exagérer. La condition du fermier n'est pas comparable à celle du domestique. Si celle-ci ne comporte en aucune façon la liberté politique, celle-là la permet dans une certaine mesure ; et à la rigueur le fermier est un citoyen possible, dans une démocratie imparfaite. Toujours est-il que cette condition, encore essentiellement dépendante, est contraire au principe démocratique. La logique pose donc le problème pour la fonction du fermage comme pour celle de la domesticité, et le résout exactement de la même manière : ou la supprimer, ou exclure la classe des fermiers des droits politiques. Comme la démocratie ne souffre pas d'exclusion, encore bien moins celle des fermiers que celle des domestiques, il reste à supprimer le fermage. Est-ce possible? Il le faut bien, s'il est vrai que tout principe de justice reçoit tôt ou tard son application ; mais enfin on peut le nier. Seulement qu'on ne parle plus alors de démocratie, dans le sens rigoureux du mot. En supposant cette suppression possible, il faut reconnaître qu'elle offre de bien autres difficultés que la suppression de la domesticité. Celle-ci n'entraîne qu'une modification, grave il est vrai, dans la vie intérieure de la famille. Celle-là est une grande révolution sociale, pour laquelle la science économique n'a pas trop de toutes ses ressources, pour laquelle aussi la morale n'a pas trop de ses principes élevés. Cette question n'est qu'une forme du problème général de l'affranchissement du travail. Elle ne peut donc être traitée à part, avant la solution du grand problème. Tout ce qu'il

convient à la politique pure d'en dire, c'est que la démocratie a besoin de la suppression du fermage, comme elle a besoin de la suppression de la domesticité, pour être vraiment la démocratie.

La condition de l'ouvrier libre est encore moins dépendante que celle du fermier, en ce qu'il n'a généralement rien qui l'attache et le fixe au siége de son travail. Il change d'atelier avec bien plus de facilité et bien moins d'inconvénient que le fermier ne change de terre. Mais, enfin, là encore il subit la loi du patron. Dans une organisation du travail où l'ouvrier travaille pour le compte d'un homme ou d'une société, il est toujours plus ou moins dépendant de qui le fait travailler. C'est le patron qui dispense le travail, qui en fixe la durée et le prix. Sans doute, il est bien forcé de subir la loi économique dans ses conséquences favorables au travailleur, comme il en profite dans les conséquences contraires. Quand les besoins de la consommation dépassent les richesses de la production, le patron n'ayant jamais assez d'ouvriers, ouvre ses ateliers à qui veut y entrer, sans lui demander ce qu'il pense en politique. Mais lorsque le contraire arrive, qui empêchera le patron de consulter ses principes ou ses passions politiques, et de peser sur le vote des ouvriers? Ces exigences sont plus rares que celles du propriétaire vis-à-vis de son fermier; mais enfin elles sont réelles, elles sont possibles, vu la nature des relations du patron et de l'ouvrier. L'ouvrier, même libre, n'a donc pas toute l'indépendance nécessaire à une véritable démocratie. Tant que le travail conservera l'organisation actuelle, l'ouvrier sera plus ou moins sous la main du maître. Un pareil état de choses, alors même que l'ouvrier y trouverait le bien-être et les loisirs qui lui manquent, n'en serait pas moins contraire par ce côté au principe démocratique. Quelle serait l'organisation du travail qui satisferait à ce principe? Il est plus facile de l'indiquer que de la réaliser. Cela ne peut être que celle où l'ouvrier serait lui-même propriétaire de l'atelier. Tout ouvrier propriétaire, quelle utopie, aussi absurde qu'elle est belle! — Propriétaire, oui; mais copropriétaire, propriétaire par l'association,

c'est une autre utopie, qui est l'espérance de tous les démocrates sérieux, et qui sera demain peut-être une réalité.

La condition de commis est plus difficile à définir que les précédentes, parce qu'elle est plus complexe. Le commis est plus indépendant que le domestique, et moins que l'ouvrier. Comme le premier, il vit généralement dans la maison, et y fait, sous l'œil toujours ouvert du patron, un service de confiance, un service plus libre et plus intelligent que le service domestique, mais qui en a parfois le caractère d'intimité et de dépendance toute personnelle. Comme le second, sa tâche faite, il reprend son indépendance. Mais il est facile de voir que la nature des relations du commis et du patron laisse à celui-ci une très grande influence sur les actes et les déterminations de celui-là. Le citoyen est plus mal à l'aise encore dans le magasin que dans l'atelier. Le commis est plus à la merci du patron que l'ouvrier, par la raison que le patron a moins ordinairement besoin de l'un que de l'autre. Aussi est-il à remarquer que les habitudes de servilité sont plus rares chez l'ouvrier que chez le commis. Voilà donc encore une fonction sociale dont la démocratie s'accommode peu. Mais comment la remplacer? Toujours par l'association.

La condition du fonctionnaire public est un autre problème fort embarrassant pour la démocratie; ce n'est plus le même mode de dépendance que la servitude domestique. La fonction proprement dite n'a rien de servile ni de blessant pour la dignité humaine; elle ne fait pas d'un homme le serviteur dévoué, la chose, la machine d'un autre : elle a toute la dignité d'un service public, puisque le fonctionnaire ne dépend que de l'État. Mais, comme l'État est personnifié dans certains hommes, certaines familles, certains partis, le fonctionnaire se retrouve sous une main humaine qui le fait agir et voter. La servitude, sinon la servilité du fonctionnaire, électeur ou député, est devenue un lieu commun, grâce à l'éloquence des ombrageux amis de la liberté, et grâce aussi à l'expérience. Que faire alors? Supprimer les fonctions publiques, ou exclure les fonctionnaires des droits politiques? La première solution est fort du goût de l'école anar-

chique qui ne veut pas entendre parler d'État. C'est un paradoxe à discuter dans le chapitre qui traitera de l'État. Mais comme il est à croire que ce paradoxe n'est nullement l'idéal de la démocratie, il semble que la logique conduise plutôt à l'interdiction des droits politiques aux fonctionnaires publics. Or, l'exclusion n'est pas un procédé démocratique, qu'elle frappe en bas ou en haut. Si la démocratie n'oublie pas l'homme sous la livrée de domestique, pourquoi l'oublierait-elle sous le costume officiel de fonctionnaire? Si elle fait rentrer le premier dans la cité, en le dépouillant de sa livrée, pourquoi n'y ferait-elle pas rentrer le second, en brisant les liens qui l'attachent au gouvernement proprement dit, et en le maintenant dans la haute liberté du service de l'État? Sans doute c'est là une grande difficulté, mais dont la solution n'est pas reconnue impossible, puisqu'elle n'a jamais été tentée. Il est certain que la démocratie ne peut admettre les fonctionnaires dans la cité qu'autant qu'ils seront indépendants. Il ne l'est pas moins que cette indépendance ne peut être assurée que par une sorte de séparation de l'État et du gouvernement. S'il ne s'agissait que du droit des fonctionnaires à respecter, la chose serait déjà fort grave. Mais elle le devient bien plus quand on songe qu'il s'agit du bien public, engagé dans la question. Qu'on pense à ce que toutes les assemblées politiques, depuis la grande Assemblée nationale jusqu'aux conseils du canton ou de la commune, perdraient à l'exclusion des hommes qui sont la plus grande lumière de ces assemblées, dans la plupart des questions qui s'y débattent. Raison de plus pour réconcilier les fonctionnaires publics avec la démocratie, en cherchant les moyens d'assurer le plus possible leur indépendance. Ce problème sera repris au chapitre de l'administration.

En somme, sauf le cas tout exceptionnel des fonctionnaires publics, on peut dire que les conditions d'indépendance, pour les diverses classes de la société, se résument toutes en une, la propriété. *C'est la propriété seule qui assure l'indépendance du travailleur et la liberté du travail. Le propriétaire, en effet, agriculteur, commerçant, industriel, reste toujours libre dans son travail qu'il*

règle lui-même selon son goût et son intérêt, libre dans sa personne, qu'aucun lien de nécessité ou de reconnaissance n'attache à la personne d'autrui. Propriétaire immobilier, le fond, la base de son travail lui est toujours assurée; la terre ne lui manque jamais sous les pieds. Propriétaire mobilier, il peut toujours acquérir les instruments et la matière de ce travail. Le travail n'est libre que dans la propriété; le travailleur n'est indépendant que par la propriété. Tout autre régime du travail est un patriciat *plus ou moins libéral, plus ou moins doux, dont la démocratie ne peut s'accommoder. On dira vainement que l'ouvrier, le fermier, le commis, le domestique s'engagent librement au service du propriétaire, du patron ou du maître: que le travail du fermier est assuré par un bail; que le patron n'a pas moins besoin du travail de l'ouvrier et du commis que ceux-ci de l'argent du patron; que le domestique peut changer de service quand et comme il lui plaît. Tout cela est vrai, mais n'empêche pas le maître, le patron, le propriétaire de rester les maîtres du marché. La situation des parties contractantes n'est égale ni pour débattre les conditions du contrat, ni pour soutenir la lutte, quand le sentiment de la justice ou de l'intérêt privé ne permet pas d'y souscrire. Le propriétaire, le patron, le maître peuvent attendre que la nécessité leur ramène le fermier, l'ouvrier, le domestique domptés par la misère, qui leur fait accepter un fermage, une tâche, un service à tout prix; ceux-ci le peuvent rarement. Les uns ne risquent le plus souvent que leurs gains, les autres risquent leur pain et celui de leur famille. L'enjeu est trop inégal, pour que le travail ne soit pas à la merci du capital* (1). Et ce n'est pas la liberté légale de s'entendre entre ouvriers qui pourrait être le remède à une pareille situation. En Angleterre, où la liberté est entière de part et d'autre, où l'État n'intervient jamais dans les conflits de ce genre, où les classes ouvrières comprennent et pratiquent admirablement l'association

(1) Ce langage qui a paru de nature à réveiller l'antagonisme des classes n'est pourtant pas nouveau. Tout ceci a été dit, souvent avec plus d'énergie, par des économistes qu'on n'accusera pas de déclamation, par Adam Smith, par Ricardo, par Sismondi. C'est devenu un lieu commun d'économie politique.

en matière de coalition, les grèves les mieux organisées, les plus courageusement soutenues, ont généralement abouti à la capitulation du travail devant les inflexibles exigences du capital.

Si la propriété est la seule condition efficace de l'indépendance, ne semble-t-il pas qu'il faille désespérer de la démocratie? Car, en admettant que le nombre des citoyens propriétaires puisse et doive s'accroître, il paraît difficile que ce progrès aille jamais jusqu'à rendre tous les citoyens propriétaires. Et si la propriété devenait universelle, comme ce ne pourrait être que par une division indéfinie de ses parties, ne risquerait-elle pas de se réduire, pour chaque propriétaire, à des proportions si minimes qu'elle en deviendrait inféconde et improductive? Le Code civil n'a rien à répondre à une pareille objection. Bien que la propriété territoriale soit destinée à un morcellement bien autre que la division actuelle, par l'effet croissant de la loi des successions, elle appelle déjà l'attention des économistes. Ceux-ci, après avoir applaudi à cette division dans l'intérêt de la production, commencent à s'apercevoir que la grande propriété avait bien ses avantages économiques; ils font remarquer justement que la petite propriété n'est guère susceptible de profiter des belles inventions de l'industrie moderne, que la culture en grand y est impossible, que les frais d'exploitation y croissent en raison du morcellement. Bien que la culture, en se perfectionnant, puisse augmenter sensiblement les produits de la propriété territoriale, elle ne peut en agrandir le domaine; en sorte que la division de la propriété a des limites qu'elle ne peut dépasser sous peine de frapper la propriété de stérilité. Ces limites sont même assez étroites pour que l'on puisse prévoir le jour assez prochain où la petite culture ne rapportera plus suffisamment pour nourrir les familles agricoles. D'où l'on voit que l'économie politique et la démocratie sont loin de s'entendre.

L'objection est grave en effet, quant à la propriété territoriale. En ce qui concerne la propriété mobilière, le capital surtout, on peut admettre que l'industrie qui la produit est une mine à peu près inépuisable. Dès lors il n'est pas absolument impossible de

concevoir que la division légale de la propriété en assure une part à chacun sans la trop émietter. Au banquet du capital, tel que le développe l'industrie, chacun peut trouver sa place, sans y étouffer. Mais la propriété territoriale est en effet renfermée dans des limites fixes; si elle peut gagner en fécondité, elle ne peut gagner en étendue, surtout dans les grandes sociétés de l'Europe où les terres à défricher, à dessécher, à féconder, deviennent de plus en plus rares. Ce n'est donc pas la terre elle-même qui peut se prêter à une extension indéfinie de la propriété. La science sociale trouvera-t-elle le moyen de multiplier indéfiniment le nombre des propriétaires fonciers, sans réduire la propriété en poussière, et sans en agrandir le domaine? C'est là un problème qui commence à ne plus paraître insoluble, depuis que l'association a révélé sa puissance. L'association apparaît comme le vrai moyen de généraliser, d'universaliser la propriété. Est-ce une chimère? Est-ce un principe fécond? La question est vitale pour la démocratie, la propriété étant la condition essentielle de l'indépendance du citoyen.

CHAPITRE VII.

CONDITIONS INDUSTRIELLES DE LA DÉMOCRATIE.

Les conditions morales ne suffisent point pour l'établissement de la démocratie. La moralité est le principe de l'indépendance; mais la propriété en est la condition. Or, la propriété dépend elle-même de certaines conditions industrielles et économiques, faute desquelles elle resterait le privilége d'une minorité plus ou moins considérable dans nos sociétés modernes. Sans doute il y aurait du matérialisme à soutenir que la moralité, l'intelligence, l'indépendance ont leur principe dans la propriété et dans la richesse. De même que les rigueurs de la fortune et de la société sont souvent une épreuve salutaire pour les âmes saines, de même

leurs dons les plus riches deviennent un véritable poison pour les âmes naturellement vicieuses. L'héroïsme dans la misère, l'abrutissement dans le bien-être ne sont pas des faits très rares dans l'histoire des peuples. L'histoire des classes nous montre que l'insouciante oisiveté de la richesse est une condition beaucoup moins favorable au développement de l'intelligence et de la moralité que l'activité vigilante d'une pauvreté qui n'atteint pas les limites de la misère. Il n'en est pas moins vrai, pour la grande généralité des hommes, que la propriété est une garantie d'indépendance, que le bien-être est une condition de liberté politique, et que la richesse, par les loisirs qu'elle donne, est un puissant auxiliaire de l'intelligence. De là pour toute société, mais particulièrement pour une société démocratique, l'importance de l'industrie et de l'économie politique.

La vie morale, pour les sociétés comme pour les individus, n'est possible qu'autant que l'Humanité règne sur la Nature. Toute conquête de l'industrie est une liberté de plus pour l'esprit : chaque découverte, chaque art nouveau fait tomber un anneau de la chaîne qui le rive à la matière. L'homme est doublement esclave de la Nature : elle le tient par ses propres besoins; elle le domine par l'appareil des forces dont elle l'entoure. C'est un tyran et un ennemi tout à la fois. Sans l'industrie, la satisfaction de ses premiers besoins absorberait toute l'activité de l'homme; la préoccupation perpétuelle de son salut, en face de dangers de toute espèce, ne lui laisserait aucune liberté d'esprit. Chaque mystère de la Nature éclairci le délivre d'un danger qui menaçait sa vie. Le séjour des hommes sur les diverses parties de notre planète, leurs voyages à travers les terres et les mers n'ont de sécurité que depuis les découvertes de la science. Chaque nouvelle machine affranchit l'homme par un côté de son être, en le remplaçant dans un labeur ingrat pour lequel le roi de la création n'était point fait. Quelle perte de temps et quelle fatigue l'invention des machines à filer, à tisser, à battre le blé, à moudre, à forger le fer, à scier le bois ou la pierre, etc., n'a-t-elle pas épargnée à l'immense majorité de l'espèce humaine?

Toutes ces belles créations ont pu faire souffrir momentanément les classes ouvrières, en les privant en partie du travail qui les faisait vivre. Mais à chaque progrès de ce genre, quelle transformation morale pour une portion nombreuse de l'humanité! Combien d'âmes rachetées de la servitude matérielle! L'histoire de la civilisation montre que la vie morale et politique chez tous les peuples ne commence qu'après les premières conquêtes de l'industrie sur la Nature, qu'elle se développe en proportion du progrès des arts utiles, et qu'elle n'arrive à se généraliser que chez les nations que l'industrie a enrichies et émancipées tout à la fois. Quant aux sociétés qui en ignorent les bienfaits, ou la vie morale y est nulle, ou elle y est le privilége d'une aristocratie pour laquelle travaille la multitude réduite à la fonction de brutes ou de machines. Les nécessités économiques d'une société sont absolues comme les lois de l'arithmétique. La somme des besoins sociaux demande une somme de travail équivalente pour ces besoins. Par l'éducation des espèces animales, par l'invention des machines et des arts, l'industrie remplace l'homme par la Nature, en ce travail incessant. Et non seulement la Nature fait l'œuvre de l'homme; mais, en vertu des forces supérieures dont elle dispose, elle la fait avec une puissance incomparable, et dans des proportions qui en multiplient les produits d'une façon merveilleuse. Voilà comment l'industrie est une source de richesse, et une source de liberté. Et comme la richesse elle-même est encore, par le loisir qu'elle donne, un moyen de liberté, on voit combien l'industrie a de titres à la reconnaissance des amis de la démocratie.

L'industrie est donc bien loin d'être l'alliée naturelle et l'auxiliaire du matérialisme. Quand elle le devient, c'est par accident, et non par une conséquence nécessaire de son principe. L'industrie ne corrompt, ne matérialise que les sociétés dont l'âme s'est retirée. Alors, en effet, elle cesse d'être un bienfait, et devient un poison. Elle éveille, elle développe, en leur donnant les moyens de les satisfaire, les appétits sensuels et les besoins de luxe qui font mettre aux enchères tant de consciences. Mais par elle-même

l'industrie est morale et libérale. En affranchissant l'homme de la servitude du travail matériel, elle le rend à sa vraie destinée, qui est la vie morale et politique; elle sert au triomphe de l'esprit.

Ce n'est pas à dire que le travail du corps soit indigne de l'homme et du citoyen, ainsi que le pensait l'antiquité, dans son mépris pour toute œuvre servile. Pris dans une certaine mesure, il est un exercice bienfaisant et même nécessaire. Ensuite, quand ce travail est conçu, dirigé, animé par l'intelligence, il en contracte en quelque façon le noble caractère; il devient œuvre d'esprit. Enfin il est des œuvres où la rude et puissante main de la Nature ne pourrait jamais remplacer l'habile et intelligente main de l'homme. Telles sont les œuvres d'art. Or rien de tout cela n'est une servitude ou un abrutissement pour l'esprit, ni le travail modéré, ni le travail intelligent, ni le travail d'artiste. L'homme, le citoyen, l'esprit le plus libre et le plus élevé peut s'y livrer, sans courir le risque d'y perdre ses meilleures facultés et ses plus nobles sentiments. Quelque besoin qu'elle ait d'esprits cultivés et d'âmes généreuses, la démocratie n'est pas nécessairement une société de beaux esprits, de citoyens oisifs, d'artistes ou de philosophes, telle que la rêvait, dans ses plans de république, l'antiquité si dédaigneuse de tout travail qui n'était point une œuvre d'art. Pour être un peuple d'ouvriers, la démocratie n'en serait ni moins noble ni moins libérale, du moment que ses ouvriers auraient l'éducation, l'indépendance, le loisir, priviléges jusqu'ici réservés aux classes aristocratiques. L'idéal démocratique des temps modernes n'est aucune de ces républiques anciennes, dont les citoyens ne connaissaient d'autres œuvres que la politique, la science, la poésie ou les arts. La démocratie athénienne, par exemple, la plus brillante qui ait paru dans le monde antique, est une de ces fleurs charmantes et fragiles dont il ne faut pas regarder la racine. A ne voir que la cité avec ses arts, ses sciences, ses vertus, c'est le règne de l'esprit, c'est le ciel de l'humanité qu'une société pareille. Mais l'enfer est au dessous, qui travaille sans relâche, qui souffre sans espoir, pour permettre à ces bienheureux esprits de s'épanouir dans la lumière de leur splendide

cité. L'idéal de la démocratie moderne est une société où l'esclavage soit en horreur et le travail en honneur, que l'objet en soit le beau ou l'utile, où les *classes* proprement dites aient fait place à une simple diversité d'œuvres et de fonctions, où l'inégalité d'intelligence, de talent, de vertu, de richesse n'altère point l'égalité morale et sociale fondée sur la généralisation de l'éducation et de la propriété. Le travail est chose sainte pour la démocratie ; ce qui lui répugne, c'est cette espèce de labeur qui ravale l'homme à la condition de l'esclave ou de la brute.

L'industrie n'enrichit et n'affranchit pas seulement l'Humanité. Par le rapprochement des distances et la multiplicité des voies de communication, elle fait tomber les barrières que la Nature oppose à l'unité de la vie nationale et universelle. Elle concentre en un foyer commun les idées, les sentiments, les forces morales, aussi bien que les forces matérielles d'un grand peuple, et en fait ainsi, quand il le faut, jaillir l'Ame générale, condamnée jadis à se perdre ou à s'obscurcir dans l'isolement des provinces de nos vastes sociétés modernes, faute de moyens matériels de communication. Alors se trouve résolu le problème que jusqu'ici la politique n'avait pu résoudre que par le despotisme : l'unité politique et administrative d'un grand empire. Grâce aux chemins de fer, un grand empire, comme la Russie ou les États-Unis, pourra se gouverner, s'administrer avec la même rapidité et la même précision qu'une petite cité de la Grèce et de l'Italie antique, ou une commune du moyen âge. Et pour cela, il ne sera nullement nécessaire que tous les fils de cette administration tiennent dans la main d'un czar. Mais quel plus prodigieux organe de l'unité que la télégraphie électrique ! Ce n'est pas seulement à la France, à l'Europe qu'elle donne, en tout temps, en tout lieu, la conscience de sa pensée, de sa vie, de son être intime ; c'est au globe entier. Quel véhicule pour la civilisation ! quel auxiliaire pour la démocratie ! A part les causes morales et sociales qui contribuent à créer, à maintenir les sociétés monarchiques ou aristocratiques, il est certain que la Nature est pour beaucoup dans le forme politique de ces sociétés. La difficulté de se rapprocher, de communi-

quer, de s'entendre, causée par les distances et autres obstacles géographiques, est une des raisons de cette concentration du pouvoir qu'on nomme la monarchie. La nécessité d'attacher, faute de machines qui les remplacent, l'immense majorité des membres d'une société à un travail manuel incessant, nécessaire à la satisfaction des besoins sociaux, ne permet qu'à un petit nombre de privilégiés la richesse, les loisirs, la culture des sciences et des arts, les fonctions politiques, toute cette vie morale en un mot qui est l'attribut propre d'une aristocratie digne de ce nom. Voilà comment toute conquête de l'industrie qui facilite le travail, ou rapproche les hommes, est un progrès de l'humanité vers la démocratie.

Ici toutefois il ne faut rien exagérer. Si l'on en croyait les prophètes de certaine religion industrielle, l'industrie serait appelée, et dans un avenir prochain, à clore définitivement le temple de Janus; le réseau complet des chemins de fer et des télégraphes électriques inaugurerait l'ère de la fraternité universelle. C'est compter sans les forces morales qui meuvent l'Humanité. L'industrie n'a pas cette sublime vertu. En cela, comme en toute autre chose, elle est la servante, non la reine de la civilisation. C'est à la science du beau, du vrai et du bien, à la philosophie seule qu'appartient cette royauté. L'industrie, sous toutes ses formes et dans toutes ses œuvres, n'est par elle-même qu'un instrument, admirable au service de la justice, de la vertu, de l'humanité, déplorable au service des sentiments et des passions contraires. Entre les mains d'un despotisme égoïste ou barbare, elle ferait des chemins de fer ce qu'elle fait des machines de guerre, d'effroyables moyens de destruction, de mêlée sanglante, ou de corruption sociale. Il ne suffit pas de rapprocher les hommes pour que de leur rencontre naissent l'harmonie, la paix et les vertus sociales; il faut des cœurs sympathiques, des esprits éclairés, et des âmes pures. Autrement on ne fait que rendre plus puissant le foyer de la destruction ou de la corruption. Il serait donc imprudent de croire gagnée la cause de la liberté et de la démocratie en Europe et dans le monde, le jour où les chemins de fer, les machines et

les merveilles de l'industrie en couvriront la surface. C'est au cœur de l'homme et de la société qu'il faut regarder; là est le principe, le vrai foyer de la civilisation.

Cette réserve faite, il est certain que rien n'est plus propre que l'industrie à hâter le triomphe de la démocratie. *Tout ce qui enrichit l'homme, l'affranchit, le relie à ses semblables, est essentiellement une œuvre démocratique, de même que tout ce qui le retient dans la misère, la servitude et l'isolement, est œuvre d'aristocratie ou de monarchie.* C'est pour cela que si le passé de l'humanité appartient à ces deux dernières institutions, l'avenir est infailliblement à la première. On n'a qu'à comparer l'état industriel et l'état politique des sociétés humaines, dans les diverses époques de l'histoire de l'Humanité, pour juger de l'influence de l'industrie sur la politique. A l'origine des sociétés, l'industrie est nulle; peu ou point d'instruments de travail; peu d'animaux dressés au service humain; point de machines, point de routes. Tout se fait par le travail ou l'art personnel de l'homme. C'est lui qui est l'instrument, la machine, la bête de somme. Il travaille tout de ses mains, il fait route sur ses pieds, il porte son fardeau sur ses épaules; il prodigue le temps, le nombre et la peine. On voit, dans l'Odyssée, Pénélope employer douze femmes nuit et jour à moudre le grain nécessaire à nourrir sa maison. Aussi, bien que l'Humanité ait peu de besoins alors, elle n'a que tout juste le temps d'y pourvoir. Si l'homme se fait des loisirs pour la guerre, pour la chasse, pour le jeu, pour des arts plus nobles, c'est au prix de la liberté de ses semblables. L'esclavage n'est pas un pur accident de l'état de guerre, comme l'ont pensé quelques historiens; car on le rencontre chez les peuples les plus pacifiques, comme chez les plus guerriers de l'antiquité. C'est la nécessité même des sociétés sans industrie. Si l'élite d'une société, dans ces temps barbares, ne trouvait pas moyen de se créer des loisirs en condamnant le reste à un travail de brutes ou de machines, cette société ne pourrait jamais sortir de son état de barbarie. Chose triste à dire! C'est de cette inique institution qu'est sortie la civilisation avec son cortége d'arts et de sciences. Toutes les

sociétés de l'antiquité jusqu'à la chute de l'empire romain ont reposé sur l'institution aristocratique de l'esclavage, parce que l'industrie n'a jamais été assez avancée chez eux pour leur permettre de concilier leurs besoins matériels avec leurs goûts d'artistes ou de savants, et leurs devoirs de citoyens. Et sous la même loi de la nécessité, le servage a succédé à l'esclavage, dans l'enfance et la jeunesse des sociétés modernes. Cet état de choses a duré tant que les progrès de l'industrie n'ont pas mis entre les mains de l'homme les moyens d'économiser son temps, et de ménager son corps dans les rudes travaux des arts mécaniques, de l'agriculture, et même de la guerre. Car c'est surtout la cruelle industrie de la poudre à canon qui, bien avant la Révolution, a porté le coup mortel à l'aristocratie féodale. Depuis trois siècles, la science a doté la civilisation moderne de tous les arts, de tous les procédés, de toutes les machines propres à assurer son triomphe complet sur la nature. L'aristocratie et la monarchie n'ont plus de raisons d'être que dans les préjugés et l'ignorance des peuples. L'industrie a ouvert la carrière à la démocratie. Elle peut faire encore, et fera toujours beaucoup pour la grande cause de la civilisation. Mais le salut de celle-ci est assuré de ce côté; si elle doit périr, ce ne sera pas la faute de l'industrie.

Quelques esprits chagrins ont voulu voir dans certains progrès de l'industrie une cause d'abrutissement pour l'intelligence humaine. Si l'industrie doit surtout à la division du travail ses prodiges de rapidité et de précision, ne faut-il pas reconnaître que l'Humanité paye chèrement ces avantages? La division du travail tend à réduire l'homme à l'œuvre de machine, en simplifiant de plus en plus l'objet de son travail. Elle fait de l'ouvrier, dans l'industrie, ce que la spécialité fait du savant dans la science; elle rétrécit et mutile son intelligence, en restreignant le champ où elle se déploie. Elle finit par atrophier en elle toutes les facultés maîtresses, par étouffer l'art au profit de la production mécanique, et pour la plus grande gloire de l'industrie. L'ouvrier de l'antiquité et du moyen âge était rarement voué à un métier unique. Et alors même il en embrassait toutes les parties dans son œuvre

complexe; en sorte que la vue de l'ensemble et de l'harmonie des parties pouvait faire naître en lui le sentiment du beau, quelque modeste que fût sa tâche. L'ouvrier moderne, dans la condition qui lui est faite par la division du travail, ne peut viser qu'à la vitesse et à la précision. Il perd du côté de l'intelligence et de l'art tout ce que l'industrie gagne sous d'autres rapports.

L'objection serait sérieuse, si la division du travail n'amenait que ce résultat. Il ne suffirait pas de dire qu'en perfectionnant les éléments de l'œuvre totale, elle donne aux ouvriers vraiment artistes qui en sont chargés les moyens de la faire plus parfaite et plus belle. Car alors cette supériorité des produits de l'industrie ne s'obtiendrait qu'au prix de l'infériorité moyenne des ouvriers. Mais la réponse à l'objection est ailleurs. L'invention des machines, qui aide ainsi à la division du travail en multipliant la production, permet de la maintenir toujours au niveau de la consommation, tout en laissant des loisirs à l'ouvrier. Il est bien vrai que celui-ci a une tâche plus simple à faire, et qui demande moins d'intelligence. Mais d'une autre part il a plus de liberté pour la culture générale de son esprit. Si cette liberté lui manque dans l'état actuel de l'industrie, et s'il ne ressent que les inconvénients de la division du travail, cela tient à des causes sociales dont il sera question plus tard. L'industrie moderne fait à l'ouvrier une destinée toute nouvelle, bien autrement libérale que l'industrie ancienne. C'est la faute des vieilles écoles économiques s'il ne peut en jouir.

CHAPITRE VIII.

CONDITIONS ÉCONOMIQUES DE LA DÉMOCRATIE.

Si les progrès de la démocratie sont encore si lents dans les sociétés modernes, la faute n'en est ni à la science ni à l'industrie, mais à la justice humaine. Tout semble prêt aujourd'hui pour l'avénement définitif de cette grande institution. La Nature, désar-

mée de ses plus cruelles rigueurs et de ses plus terribles dangers, sourit à l'Humanité triomphante, et lui laisse voir complaisamment les richesses infinies cachées dans son sein. La science a fait connaître la nature, la destination de ces richesses, et l amanière de s'en servir. L'industrie a créé les machines et les arts nécessaires pour les exploiter, les transformer, les préparer pour les besoins de l'homme. L'économie politique a révélé les lois qui président aux rapports de la production, de la circulation, et de la consommation des richesses. Mais à quoi sert tout cela pour le bonheur et l'honneur de l'humanité, s'il y manque le sentiment de la justice? « *Cherchez,* dit l'Évangile, *le royaume de Dieu d'abord, et le reste vous sera donné comme par surcroît.* »

Les amis de la démocratie ne professent pas la même indifférence pour les biens de ce monde. Ils reconnaissent que leur cité de Dieu n'est pas possible sans les découvertes de la science, les inventions de l'industrie, les lumières de l'économie politique. Mais quand tout cela est réuni, ils affirment aux savants, aux industriels, aux économistes que rien n'est encore fait. Aujourd'hui la Nature est plus riche, l'industrie plus ingénieuse, l'économie politique plus savante que jamais. Qu'ont-elles gagné sur la misère? Qu'importent tous leurs progrès, si la richesse, la liberté, la vie de l'esprit est seulement pour quelques-uns; si la misère, la servitude, l'abrutissement est la condition de la grande majorité? L'expérience démontre par les tableaux les plus affligeants, par les plus accablantes statistiques, que l'état économique d'une société n'est rien moins qu'indifférent à la moralité de l'homme et à la liberté du citoyen. L'ouvrier et le paysan ne sont pas des hommes libres, s'ils ne peuvent quitter, l'un sa machine, l'autre sa charrue, pour donner un moment de leur laborieuse journée à la pensée, à la vie de l'esprit.

Il y a plus. Sans nier que la liberté morale subsiste encore dans les plus tristes conditions de la vie, il faut bien reconnaître que l'extrême misère dégrade et pervertit l'homme; qu'elle est la conseillère des plus honteuses servilités et des plus grands crimes. Si elle ne suffit pas à innocenter la nature humaine, toujours et par-

tout responsable, parce qu'elle est toujours et partout libre dans l'état normal de ses facultés, elle ne l'excuse et ne l'explique que trop. L'homme pour lequel vivre est le problème de chaque jour n'est-il pas voué en quelque sorte aux plus tragiques aventures? Et sans aller jusqu'aux tentations désespérées de la misère, l'esclave du besoin dans la vie matérielle peut-il être un citoyen libre dans la vie politique? Enfin, même celui qui échappe à la misère et au besoin par un travail forcé, jouit-il réellement de sa liberté naturelle, sous la nécessité qui le condamne à laisser s'atrophier, faute d'exercice, les plus belles et les plus nobles facultés de l'humanité? Qui oserait soutenir que l'immense majorité des ouvriers de l'industrie et de l'agriculture, dans nos sociétés modernes, se trouve dans les conditions normales de la démocratie, quand ils ne peuvent distraire une heure de leur journée pour penser, un centime de leur salaire pour acheter un livre? Est-ce l'heure du sommeil qu'ils emploieront à la culture de leur esprit? Est-ce le pain de la famille qu'ils échangeront contre une lecture morale ou politique? On pourrait citer des exemples de cet héroïsme. Mais combien et à quel prix? Ce n'est guère impunément que l'ouvrier prend sur son sommeil et sur son salaire, pour donner à son esprit ces rapides et incomplètes satisfactions auxquels l'attirent les arts et les sciences de la civilisation moderne?

Cette meurtrière influence de la misère sur la liberté et la moralité de l'homme est un fait universellement reconnu. Quand elle pèse sur l'homme, tout est possible, en fait de servitude et de crime. Mais quelle est la cause de la misère? Une certaine école politique l'explique exclusivement par les fautes ou les mérites personnels des individus, renvoyant ainsi tous les économistes réformateurs à la morale du devoir ou de l'intérêt bien entendu. Chacun chez soi, chacun pour soi, et la liberté pour tous. Tant mieux pour ceux qui en usent bien; tant pis pour ceux qui en usent mal. C'est là l'origine de la richesse et de la misère, de l'indépendance et de la servitude. Quelle que soit la condition sociale dans laquelle il est né, chacun fait sa destinée par la seule vertu de sa nature, et par l'unique mérite de ses actes. L'économie

politique et la justice sociale n'ont rien à voir dans une simple question de morale et de conduite. — Plût au ciel que cette école eût raison ! La misère et le vice en seraient moins intéressants, et la société aurait moins de reproches à se faire. Mais les faits crient trop haut le contraire. Des moralistes spéculatifs peuvent soutenir ce paradoxe, dans leur ignorance de toute économie sociale. Des privilégiés de la fortune aiment à y croire, pour rassurer leur égoïsme inquiet des menaces de révolution sociale. La misère est un phénomène trop général, trop constant pour pouvoir être attribué à des causes purement morales. Si la part de l'individu y est grande, la part de la société y est plus grande encore. Ce serait un beau spectacle que celui d'un état social où chacun ferait lui-même, lui seul sa destinée ; où la vertu et le vice, le bonheur et le malheur, sauf l'intervention inévitable des causes naturelles, auraient leur principe dans la liberté et la moralité de l'individu. La démocratie la plus exigeante n'en demande pas davantage pour ses enfants. Mais jusqu'ici l'état économique des sociétés modernes a été la grande fatalité contre laquelle va se heurter la nature humaine avec ses meilleurs instincts et ses résolutions les plus fortes. Hélas ! non, l'homme du peuple, dans la dure condition où il tombe au sortir de l'école, ne fait pas sa destinée, quelle que soit sa nature, et quelle que soit son éducation. Fait-il même sa moralité sous l'influence de tant de causes d'abrutissement et de démoralisation ? C'est beaucoup dire. Si le moraliste l'affirme, le juge est tenté parfois d'en douter.

On pourra dire que l'influence énorme de l'état économique sur l'état moral des classes populaires n'est pas un fait suffisamment concluant, par la raison qu'elles ne trouvent pas dans une éducation libérale le ressort nécessaire pour lutter contre une telle fatalité. Il y a du vrai dans cette objection. Rien ne prépare, ne fortifie l'enfant du peuple aujourd'hui, dans la lutte terrible qui l'attend au sortir de l'école primaire et de la famille ; rien qu'une règle religieuse à laquelle l'exemple des classes supérieures lui enseigne à se soustraire, et une discipline domestique bien gâtée par les mauvais exemples et les mauvaises pensées de la misère.

Mais cette éducation, fût-elle aussi complète, aussi saine qu'elle est imparfaite et vicieuse, peut-elle triompher des nécessités économiques qui la dominent? Et si l'intelligence, si l'instruction, si l'esprit d'ordre et d'économie y succombent, la plus admirable discipline morale aura-t-elle la vertu de soutenir l'âme de l'ouvrier dans cette vie de misère et de servitude? Épictète est resté philosophe dans la condition d'esclave; mais il y était entré philosophe. Et encore combien d'éducations philosophiques eussent résisté à une pareille épreuve?

D'ailleurs, l'idéal de la démocratie n'est pas d'élever la nature humaine jusqu'au sublime à force d'épreuves; c'est un jeu périlleux fait pour quelques natures stoïques. La démocratie ne vise qu'au bien en fait d'œuvre politique; elle veut une société d'égaux et de frères, tous libres, tous heureux, par le complet et l'harmonieux développement de toutes leurs facultés; elle ne rêve point un peuple de saints, de héros, de martyrs, dans un état social qui ressemblerait au taureau de Phalaris. La vérité, la triste vérité, est que l'état économique des sociétés modernes les plus civilisées fait très peu de martyrs, mais d'innombrables victimes maudissant leur misère et les causes sociales qui l'engendrent. Et les économistes devraient bien convenir que ce n'est pas sans raison. Que les moralistes restent dans l'absolu quand il s'agit d'enseigner à l'homme ses devoirs; qu'ils lui proposent toujours l'idéal; qu'ils lui remettent sans cesse sous les yeux ces grands exemples de vertu humaine qui montrent tout ce que peut la volonté, rien de mieux : mais en politique il faut prendre l'homme, le peuple surtout, tel que l'a fait une éducation suffisante, c'est à dire avec cette moralité moyenne qui résiste aux médiocres épreuves, et succombe aux grandes. S'il faut que l'ouvrier soit un héros ou un sage pour surmonter les obstacles ou les épreuves de la fatalité économique à laquelle il est soumis, les réformateurs ont gain de cause, et la justice sociale est tenue d'intervenir. Une pareille situation ne peut être l'état normal pour les classes ouvrières. Les rares exemples de dignité et d'indépendance au sein de la misère ne prouvent rien, pas plus que les rares exemples d'opulence dans

les classes ouvrières. C'est la masse qu'il faut voir ; c'est la statistique qu'il faut consulter, pour savoir à quoi s'en tenir sur l'influence immorale de la misère. Or, le témoignage de la statistique est accablant pour l'optimisme des moralistes et des économistes de l'école conservatrice. En faisant à l'ignorance, à l'imprévoyance et à l'immoralité la plus large part possible dans l'explication de la misère, on ne peut méconnaître qu'il reste encore une bien autre part à faire aux nécessités de l'état économique. Dans cette partie trop nombreuse du peuple qui semble vouée à la misère, combien d'êtres faibles ou bornés destinés par la nature à en devenir la proie ! Quand on veut se faire une idée des rigueurs de la fatalité économique, il faut penser surtout à la condition des femmes, à leur travail forcé, à leur salaire inférieur en tout ce qui n'est pas industrie de luxe.

Et quand la misère pourrait s'expliquer par des causes purement morales, la condition générale des classes ouvrières, telle que la fait l'organisation actuelle du travail, n'est pas de nature à satisfaire un ami de la démocratie. En admettant qu'elles vivent de leur travail à force d'activité, d'économie et de sobriété, comment en vivent-elles? Au prix de la liberté, de la science, de l'art, de toute vie morale. Esclave du travail, l'ouvrier manque de loisirs pour cultiver son esprit; esclave du besoin, il n'a pas les ressources nécessaires pour son instruction, quand il en trouverait le temps. Comment peut-il avoir des pensées générales, des sentiments généreux, des vertus civiques, lorsque tout le ramène aux nécessités de la vie domestique. Vivre libre est une noble et belle chose; mais il faut vivre d'abord : *ventre affamé n'a pas d'oreilles.* S'il y a un droit auquel le peuple se montre sensible avant tout, c'est le droit de vivre. *Vivre en travaillant*, voilà sa charte et sa république. Il sera difficile de le faire combattre et mourir sous un autre drapeau. On s'étonne de l'indifférence des classes ouvrières pour les questions politiques, pour ces principes de liberté, de dignité, de morale publique qui font battre le cœur des classes riches, quand elles ne craignent rien pour leur richesse. Mais que fait la liberté de la presse à des gens qui n'ont ni le temps ni les

moyens de lire? Que leur fait la liberté de la tribune, où se débattent des intérêts qui ne les touchent guère? Que leur fait la liberté d'élections, si leurs intérêts ne sont pas représentés dans les assemblées politiques pour lesquelles on leur demande leur suffrage? Vivre d'abord, eux et leur famille, voilà leur grande affaire. On s'indigne que ce soit là toute leur politique, et que pour intéresser, pour attacher le peuple à certaines institutions d'une haute valeur morale, il ait fallu lui parler le langage de l'économie politique. C'est bien peu tenir compte de la condition des classes laborieuses. Il n'y a qu'un moyen de faire aimer au peuple le droit, la morale, la liberté, c'est de lui donner les loisirs et les moyens de comprendre le droit, de connaître la morale, de jouir de la liberté. Qu'on le délivre d'abord de la fatalité économique qui pèse sur lui, qui obscurcit son intelligence, qui enchaîne sa langue, qui opprime sa volonté, qui courbe son esprit aussi bien que son corps; et l'on verra si l'homme en lui ne se redressera pas aux seuls mots de droit et de liberté. Jusque-là il portera son fardeau, il traînera sa chaîne, sans se soucier des efforts tentés par les amis de la liberté et de la démocratie. C'est qu'en effet l'expérience l'a montré, le suffrage universel et tous les droits politiques qui en dérivent ne changent rien à la condition sociale du peuple. Toutes ces libertés dont on veut le gratifier ne diminuent en rien la servitude qui est la conséquence de la fatalité économique. C'est un roi esclave qui ne manque guère l'occasion d'abdiquer sa royauté entre les mains de qui lui fait espérer le droit de vivre, au grand scandale de ceux qui lui ont mis le sceptre entre les mains. Donc les amis de la démocratie n'ont rien fait tant que la science économique n'aura pas mis le peuple en mesure d'exercer sa souveraineté.

Mais est-il possible de changer la condition économique des classes ouvrières? Grand problème dont la solution sera l'honneur et le salut de la civilisation moderne. Oui, de la civilisation, et non pas seulement de la démocratie. Car il n'est pas seulement vrai que la démocratie n'est pas possible à d'autres conditions; il l'est également que la liberté, que la dignité humaine, que la phi-

losophie, que toutes les conquêtes de l'esprit moderne sont intéressées à cette révolution économique. Tant que le peuple, dans sa condition inférieure, n'a pas compris ce que valent la liberté, la science, l'art, tous les bienfaits de la civilisation, il n'avait pas conscience de sa servitude et de sa misère. Mais cet âge d'innocence a été clos par la Révolution, dans toutes les grandes sociétés modernes. Aujourd'hui le peuple, moins pauvre et moins misérable matériellement qu'autrefois, l'est devenu beaucoup plus moralement. Sa servitude lui pèse bien davantage, depuis qu'il ne la croit plus nécessaire; il souffre plus impatiemment sa misère, depuis qu'il entrevoit le remède dans la justice sociale. De là une profonde et implacable envie pour tout ce qui a le privilége de l'intelligence, de la richesse, du loisir, de la liberté; de là un danger de plus en plus menaçant pour les classes qui jouissent pleinement des bienfaits de la civilisation, et l'effroi de celles-ci qui les jette dans les bras d'un despotisme d'autant plus redoutable, qu'en même temps qu'il rassure la richesse tremblante, il venge en quelque sorte la misère jalouse des libertés qu'il ravit aux classes riches. Une société dans laquelle un pareil état de choses serait sans remède est vouée à la guerre civile, et par conséquent au despotisme ou à l'anarchie. L'histoire nous apprend que, dans de telles conditions sociales, toute civilisation finit par devenir la proie de la barbarie. Il faut donc, sous peine de mort pour la civilisation, que la démocratie devienne une réalité par la révolution économique. Cette révolution dont la science sociale cherche à définir le programme depuis trente ans, peut seule préserver la civilisation moderne de la décadence et de la ruine; elle est seule conservatrice, dans le sens profond du mot. La politique du *statu quo* économique perd les sociétés en servant les intérêts de personnes ou de classes. Voilà ce que l'expérience fera comprendre tôt ou tard aux amis de la liberté, et ce que sentent déjà tous les amis de la vraie démocratie. Soutenir que l'aisance et le loisir seront toujours le privilége d'un petit nombre; que s'il s'élève des rangs du peuple un certain nombre d'individus, pour devenir les heureux convives de ce banquet, le peuple en masse

ne saurait y prendre place; que telle est la loi des sociétés, à quelque degré de civilisation qu'elles appartiennent : c'est nier l'avenir non seulement de la démocratie, mais de la liberté et de la civilisation elles-mêmes. Donc avis tout à la fois aux démocrates et aux libéraux.

Comment s'opérera la révolution économique qui doit fonder définitivement le règne de la démocratie et de la liberté?

> Travaillons, travaillons, mes frères.
> Le travail, c'est la liberté.

Ce refrain populaire sera un jour une vérité. Jusqu'ici ce n'est qu'une espérance dont l'ouvrier des âteliers berce sa servitude et sa misère. Oui, c'est bien le travail qui est la source de la richesse, de la liberté, de la science, de l'art, de toutes les fleurs qui composent la couronne de l'Humanité qu'on nomme la civilisation. Mais cette couronne là n'a fleuri jusqu'à ce moment que pour une aristocratie plus ou moins nombreuse. Le peuple, c'est à dire l'immense majorité, n'en connaît guère que les épines. La civilisation, fruit du génie et du travail de l'homme, devrait, comme le soleil, briller pour tout le monde. Il n'en est rien pourtant dans nos sociétés modernes; c'est tout au plus si quelques lueurs de cette grande lumière viennent percer les épaisses ténèbres où vit, où végète plutôt le peuple. Comment donc le travail si fécond, si puissant pour la civilisation, est-il resté si impuissant pour la démocratie? Comment le travail, qui trouve dans la Nature une matière inépuisable, et qui, avec cette matière, produit tant de richesses, n'enrichit-il pas le travailleur? C'est que le travail subit partout et sous toutes les formes la loi du capital. Qu'on se divise sur l'appréciation de ce fait économique, regardé par les uns comme condition essentielle, par les autres comme une nécessité provisoire de l'organisation du travail, qu'on en exalte ou qu'on en déplore les conséquences, il ne peut y avoir le moindre doute, ni sur la réalité, ni sur les conséquences démocratiques du fait. Les œuvres de l'esprit n'échappent pas plus à cette loi que les œuvres du corps. C'est ce que les diverses études d'économie poli-

tique et sociale, faites depuis le commencement de ce siècle, ont mis en pleine lumière, dans quelque esprit et au profit de quelque parti qu'elles aient été faites. Ce livre étant un traité tout politique, il suffira d'y résumer les principes que la science des économistes a pour objet propre d'établir et de développer.

Trois grands faits, étudiés en eux-mêmes et dans leurs rapports, résument toute la question économique : la production, la circulation et la consommation. Ces trois faits sont entre eux dans le rapport du principe, du moyen et de la fin. La production est le principe de la richesse; la consommation en est la fin ; la circulation en est le moyen. Quand on dit que la production est le principe de la richesse, on ne méconnaît point la part de la Nature dans le produit économique. C'est la Nature qui fournit la matière du travail. L'industrie et l'art de l'homme ne font que la transformer pour les besoins ou les plaisirs de l'Humanité. Mais c'est là précisément ce qui en fait la valeur. Le rapport de la richesse à l'usage en fait la valeur absolue; la chose la plus belle, la plus utile en soi, n'a aucune valeur, si elle n'est mise à la portée de la consommation. Le rapport de la production à la consommation fixe la valeur relative de la richesse; celle-ci hausse ou baisse, selon que la consommation dépasse la production, ou que la production excède la consommation. C'est l'équilibre entre les deux termes du rapport qui détermine le prix normal.

Ce rapport de la production à la consommation explique la nécessité et le rôle du commerce dans le phénomène complexe de la richesse. Le commerce ne crée point la richesse, comme le travail; il n'en fait point la valeur, comme la consommation. Ce n'est donc point une fonction absolument essentielle, comme les deux autres, au fait économique de la richesse. A l'extrême rigueur, la richesse est possible sans le commerce, du moment que le produit est consommé sur place et immédiatement. Le commerce n'intervient que pour faire tomber les barrières qui séparent la production de la consommation. Tant que les moyens de rapprochement et de communication entre la production et la consommation sont rares, difficiles, périlleux, le commerce est

une fonction nécessairement indépendante des deux autres, qui va même jusqu'à les dominer et les soumettre à ses exigences. A mesure que les progrès de l'industrie rapprochent les distances, suppriment les obstacles et les dangers, le commerce tend à rentrer de plus en plus sous la dépendance des deux autres fonctions, à reprendre sa vraie fonction de circulation, à devenir un dépôt ou un entrepôt ouvert à la consommation par la production elle-même, de manière à affranchir le travail et la consommation des tributs énormes que la spéculation prélève sur eux.

Mais les charges du travail ne viennent pas toutes de ce côté. Libre vis-à-vis du commerce, il faut encore qu'il le devienne vis-à-vis de la propriété ou du capital, pour qu'il puisse produire de manière à enrichir le producteur, sans appauvrir le consommateur. C'est ainsi que les fonctions de la production, de la consommation et du commerce, ramenées à leurs conditions les plus simples, ne connaîtront plus d'autres lois que celles qui président au rapport des produits et des besoins. Cet idéal économique n'est point la préoccupation des économistes qui font de leur science la recherche pure et simple des lois de la richesse, abstraction faite des êtres qui produisent et des êtres qui consomment. Pourvu qu'il y ait richesse, production, consommation, il leur importe assez peu que ces faits économiques se passent dans telles ou telles conditions pour les individus. Mais pour qui fait de l'économie politique une science *humaine* et sociale, le problème est capital; car le bonheur, la liberté, la moralité des classes laborieuses y sont engagées. C'est dire assez pourquoi la démocratie s'y intéresse.

Pourquoi, malgré les conditions industrielles les plus propices, cet idéal n'est-il pas près de se réaliser? Il faut en chercher la raison dans la toute-puissance du capital, ce moteur universel de la machine économique. Le capital provoque, suspend, développe, arrête ou ranime le travail, selon ses vues et ses intérêts. Il crée l'atelier, la ferme, l'usine, la manufacture, le magasin, la boutique, la maison d'éducation, la revue, le journal, le cabinet de l'homme de lettres, du savant et de l'homme d'affaires. Travail

des bras, travail de la plume, science, art, industrie, tout procède du capital, en reçoit l'impulsion et la loi. C'est le trait caractéristique de l'organisation actuelle du travail. Quoi de plus simple, sinon de plus juste, que cette organisation? Le capital, le patron et l'ouvrier en sont les agents. Toute œuvre suppose une pensée, une matière, un travail. C'est l'entrepreneur ou le patron qui conçoit la pensée, le capital qui fournit la matière, l'ouvrier qui fait le travail. Il y a des œuvres où le patron et le capitaliste sont identiques. Il y en a où le patron et l'ouvrier sont une même personne. Il y en a enfin où le patron, le capitaliste et l'ouvrier se confondent : c'est le travail libre, cas très rare dans l'organisation économique actuelle, et qu'on ne rencontre que dans les œuvres de peu d'importance. Et encore, comme ce genre de travail ne peut supporter la concurrence d'une production faite dans de grandes proportions, avec les ressources puissantes du capital, et surtout du capital associé, le travail indépendant tend à diminuer de plus en plus, avec les progrès de l'industrie et de l'économie politique; et la condition d'ouvrier libre devient de plus en plus difficile et précaire. La grande industrie des ateliers, des usines, des manufactures, des chemins de fer, des canaux, des mines, est organisée sur le principe de la distinction du capital, de la direction, et du travail. Une armée d'ouvriers, conduite par un état-major de directeurs, pourvue d'instruments et payée par une société d'actionnaires, voilà l'idéal de l'organisation actuelle du travail. Cette organisation règne dans tous les grands centres de population; elle envahit la petite industrie manufacturière des villes et des campagnes; elle menace l'industrie agricole que le morcellement indéfini de la propriété lui livrera de force, malgré les énergiques répugnances des races agricoles, le jour où l'agriculture parcellaire comprendra qu'il n'y a pas d'autre moyen de sortir de son impuissance et de sa misère.

Il est naturel qu'un pareil état économique trouve des admirateurs parmi les partisans de la monarchie ou de l'aristocratie. Car il constitue une sorte de *patriciat* des classes qui possèdent le capital et la science sur celles qui ne possèdent que leurs bras; il

maintient la différence profonde des conditions sociales, qui est le principe des sociétés monarchiques ou aristocratiques; il assure à certaines classes la richesse, le loisir, la science, tandis qu'il en condamne d'autres à une vie précaire et misérable, à un travail forcé, à l'ignorance, toutes conditions qui font de l'immense majorité un peuple de mineurs pour lequel une tutelle monarchique ou aristocratique est nécessaire. Les économistes purs peuvent s'en accommoder, en raison de la simplicité et de la puissance d'une telle machine économique. En la voyant travailler et produire comme elle le fait, accumuler la richesse et transformer le monde, il ne leur vient guère à la pensée de se demander à quel prix pour les travailleurs se font ces merveilles, et si l'industrie moderne ne renouvelle pas d'une certaine manière l'histoire des pyramides d'Égypte. Et quand parfois la condition de l'ouvrier leur traverse l'esprit, c'est pour en célébrer la sécurité, en l'opposant aux inquiétudes et à la responsabilité du patron. Leur optimisme est curieux sur ce sujet. Si l'ouvrier ne peut prétendre au gain qui fait la richesse, il est assuré contre la perte qui fait la ruine. S'il travaille tout le jour, il dort tranquille la nuit, tandis que le pauvre maître, l'infortuné patron, veille jour et nuit, et porte tout le poids de l'entreprise qui fait vivre l'ouvrier.

La comparaison est ingénieuse, et le tableau peut être touchant. Il faudrait pourtant ajouter que le patron peut toujours vivre, en cas de catastrophe ou de langueur industrielle, en attendant que ses ateliers se rouvrent et que ses machines reprennent leur activité; tandis que l'ouvrier, assuré contre la perte, comme on dit si bien, ne l'est malheureusement par contre le chômage, et par suite contre la faim, puisque sa condition économique comporte difficilement les ressources nécessaires pour vivre, les bras croisés, jusqu'à la reprise du travail. D'ailleurs, l'idylle des économistes conservateurs ne tient pas devant l'histoire de la réalité. On peut soutenir la nécessité absolue de l'organisation économique actuelle; mais c'est un paradoxe dérisoire que d'en montrer les rigueurs pour le capital, et les douceurs pour le travail. Quant à la nécessité d'une organisation aussi contraire à la justice sociale

et à la démocratie, il faut bien reconnaître qu'elle n'est pas éternelle, si la justice et la démocratie sont autre chose que des rêves de philosophes et de philanthropes. La thèse du *statu quo* a eu et aura toujours de nombreux et habiles avocats; elle a résisté aux critiques de ses adversaires; elle a même pu triompher parfois de la faiblesse ou de l'absurdité des solutions économiques que certains novateurs lui substituent : elle est vaincue par la réalité. Plus les conséquences morales, sociales, économiques de la condition actuelle du travail se développent, plus elles écrasent de leur poids la thèse de nos conservateurs. Il est urgent d'aviser.

Mais que faire? Et surtout comment faire? Le *statu quo* a un grand avantage sur tous les systèmes qui prétendent à sa succession. Il est, il fonctionne, il fait des merveilles, sinon de justice et de bonheur, au moins de grandeur et de richesse. Il a donc pour lui la sanction de l'expérience, et l'autorité des esprits pratiques. De plus, c'est un système simple, d'une application facile, et qui s'accommode parfaitement à l'état d'incapacité morale et intellectuelle où se trouvent encore les populations ouvrières, dans les sociétés les plus civilisées. L'ouvrier de notre temps, avec son ignorance, son imprévoyance, ses passions et ses vices, semble devoir être maintenu indéfiniment dans la dépendance étroite d'un maître et d'un patron. Travaillant au compte de ce maître ou de ce patron, dans l'organisation économique actuelle, tenu sous sa tutelle ou sous sa surveillance, n'ayant rien à imaginer, à combiner, à diriger, à prévoir, ni projets d'entreprise, ni plan d'exécution, ni chances d'avenir, l'ouvrier n'a pas besoin de cette éducation, de cette instruction, de cette moralité qui rend l'homme capable de responsabilité, de *self-government*, d'initiative personnelle. Docile et régulier, il reste au service du patron; vicieux et indiscipliné, il le quitte de gré ou de force : l'atelier n'en continue pas moins son travail incessant. Il y aurait sans doute quelque exagération à dire que ce régime économique s'accommode également de toute espèce d'ouvriers, et que la moralité du travailleur est indifférente au patron, pourvu que la somme de travail fût la même. Les patrons ne sont pas tous de cet avis, et les efforts que

font les plus éclairés d'entre eux pour moraliser leurs ouvriers ne sont pas entièrement désintéressés. Toujours est-il que la machine industrielle marche, et produit ses merveilles, sous le régime économique actuel, quel que soit l'état moral des classes laborieuses.

Le régime de l'association, substitué au régime du patronage, serait un immense progrès, quant à la dignité, à la liberté, à la démocratie. Un atelier où chacun ne dépend que de tous, où le seul maître est la société elle-même; où toute autorité est élective, toute direction une fonction amovible; où tout ordre personnel n'est que la voix du règlement librement convenu entre tous les membres de cette société; où tout ouvrier est propriétaire et travaille pour soi en travaillant pour tous; où la différence des salaires n'est réglée que sur l'inégale importance des fonctions et l'inégale quantité des œuvres : quel beau spectacle comparé à la servitude de nos ateliers actuels! C'est la démocratie réalisée dans l'industrie; c'est l'atelier fait à l'image de la grande cité. Un pareil idéal, espoir des amis de la démocratie, n'a jamais été contesté par ses adversaires que comme une utopie impossible à réaliser. C'est qu'en effet le régime de l'association est une œuvre autrement difficile et délicate que le régime du patronage. Toutes les écoles dites *socialistes* qui ont prêché l'association n'ont pas rencontré de contradicteurs sérieux, tant qu'elles n'ont fait qu'en montrer les beautés et les vertus. C'est à la pratique que la critique et l'esprit de routine les ont toujours défiées. Leurs combinaisons économiques, si ingénieuses et si vraies d'ailleurs qu'elles aient paru, n'ont point été trouvées suffisantes pour garantir l'ordre, le travail, la prospérité matérielle de l'atelier.

L'expérience, sans leur donner complétement tort, ne leur a pas donné raison; car la plupart des associations ouvrières ont mal tourné. Cela prouve-t-il quelque chose contre le régime même de l'association? On peut le croire quand on prend les exemples en bloc sans les interpréter. On ne le croit plus, du moment que, par une sérieuse analyse, on s'est rendu compte des causes de prospérité ou d'insuccès des sociétés. Tout revient à cette

vérité : l'économie politique ne peut rien sans la morale; les plus heureux procédés économiques échouent là où la nature des éléments associés se refuse à l'association. Avec des ouvriers vicieux, la société la mieux organisée échouera, tandis que la société la plus médiocrement conduite réussira avec des ouvriers honnêtes et moraux. Tout le monde a eu raison et tort dans cette question si controversée de l'association. « Elle n'est pas possible, disent les uns; voyez plutôt l'expérience. — Elle est possible, disent les autres; voyez vous-mêmes. » La vérité est que l'association est possible ou impossible, selon la présence ou le défaut de certaines conditions que l'économie politique ne peut fournir. Faites que par l'éducation, l'enseignement, la propagation des bons livres, l'esprit de sobriété, d'ordre, de justice, de fraternité, règne dans l'association; l'atelier devient la terre promise. Laissez-y souffler l'esprit contraire; l'atelier devient l'enfer. Il en est de l'association comme de la liberté. Mieux vaut cent fois la servitude ou l'isolement que la liberté ou la société pour l'ouvrier sans mœurs, sans conscience et sans courage. Au moins l'ouvrier vicieux travaillera sous l'œil du maître et sous l'aiguillon de la nécessité; et s'il s'obstine dans sa paresse et son indiscipline, le maître ou la misère en fera justice. Ce n'est qu'un instrument, dans le travail de la mécanique industrielle, qu'on peut rejeter, s'il devient rebelle à la main qui le dirige et le fait mouvoir. Dans le système de l'association, c'est un citoyen de la petite cité économique qui a ses droits, un copropriétaire qui a ses titres, et qu'on ne retranche pas de la société sans résistance et sans scandale. D'ailleurs, dans toute *société* où les mauvais éléments dominent, le mal devient la règle, et le bien l'exception. Une pareille association n'est pas viable, quelle que soit la perfection de ses statuts économiques. Supposez, au contraire, toutes les conditions essentielles réunies chez les travailleurs associés; l'entente devient facile, le concert s'établit naturellement entre des volontés animées de sentiments de justice et de fraternité.

Sans doute la morale ne supprimera pas toutes les difficultés, tous les froissements, tous les conflits trop naturels à la pauvre

humanité. Mais cela a-t-il jamais empêché les hommes de s'associer dans d'autres conditions? Ne voit-on pas les sociétés industrielles et commerciales se former, se maintenir et prospérer entre gens honnêtes et sérieux? Il est vrai que ces honnêtes gens sont des bourgeois, c'est à dire des hommes préparés par l'éducation, habitués par leur genre de vie à comprendre, à soutenir, à débattre pacifiquement leurs intérêts, à céder à la raison et à la justice. Pourquoi les ouvriers ne feraient-ils pas de même, si une autre éducation leur inspirait les mêmes sentiments, si un autre genre de vie leur faisait contracter les mêmes habitudes? Bourgeois et ouvriers sont de la même famille humaine, et ils le savent aujourd'hui. Ils ne se sentent pas seulement les enfants du même Dieu, comme dit le Christianisme; ils se sentent les enfants de la même cité, tous égaux, tous frères, tous appelés à la même vie morale et politique, quand une éducation commune les aura réunis sous le même niveau. Cela s'est vu et se voit encore dans quelques associations ouvrières de notre temps, si incomplète qu'ait été l'éducation de leurs membres, et si grands que soient les obstacles suscités par l'état économique de la société actuelle. Que sera-ce donc dans les nouvelles conditions morales et sociales où elles s'établiront? A vrai dire, l'association entre ouvriers, dont parlent tant nos économistes, les uns pour la préconiser, les autres pour la maudire ou la traiter de chimère, est un fait essentiellement moral, non économique. Quand on voudra bien la considérer à ce point de vue, on comprendra qu'elle est une de ces œuvres possibles, mais difficiles, dont il ne faut ni désespérer ni espérer trop facilement.

Si la moralité des membres associés suffit à la rigueur pour rendre possible toute association, on ne saurait méconnaître les difficultés ou les facilités inhérentes à la nature même du travail auquel s'applique le principe d'association. Il est des œuvres qui exigent le travail en commun, soit la réunion des ouvriers dans un même local, soit la convergence de toutes les forces individuelles vers une fin unique, comme le travail de l'atelier, de l'usine, de la manufacture, le service du magasin, l'exploitation

d'un chemin de fer, la fonction de l'enseignement, etc., etc. Le régime de l'association n'est pas seulement possible pour ce genre de travail; il lui est naturel et favorable. Il ne change rien aux habitudes matérielles de l'ouvrier qui s'y livre. Formé au travail commun, dressé à la hiérarchie et à la discipline, il ne trouvera que des avantages et des douceurs au changement de régime, pour peu qu'il y soit préparé par son éducation morale. Au lieu du patron imposé par le capital, un directeur élu par la majorité; au lieu d'ordres tout personnels et d'autant plus blessants, l'autorité d'un règlement convenu entre tous; l'intérêt commun substitué à l'intérêt d'un propriétaire ou d'une société de propriétaires; l'atelier, l'usine, la manufacture, l'école, le chemin de fer, etc., etc., passant du maître qui l'exploite à l'ouvrier qui y travaille : qu'y a-t-il là qui ne soit du goût des travailleurs?

Mais il est d'autres œuvres qui s'accommodent du travail isolé, et auxquelles jusqu'ici le régime du travail commun n'a point été appliqué : telle est l'industrie agricole. Que le travail en commun soit possible, même préférable en agriculture, comme en toute autre industrie, c'est ce qui ne semble pas douteux, et ce que l'expérience commence à démontrer, à mesure que la propriété arrive, par le morcellement indéfini, à une culture de moins en moins féconde et de plus en plus onéreuse. Un jour viendra où l'agriculture comprendra la nécessité de l'association, sous peine de revenir à la grande propriété féodale. La division de la propriété, sous le Code civil de la Révolution, n'a eu que d'excellents résultats jusqu'ici pour la culture de la terre, parce que la grande propriété, avant la Révolution, était dans les plus mauvaises conditions sociales et économiques. Si elle produisait peu, ce n'était point en raison de son étendue, mais de l'imperfection des procédés, de l'ignorance, de la servitude et de la misère des classes agricoles. *Priver l'homme de sa liberté, c'est lui enlever la moitié de son âme,* dit le vieil Homère. Tant que la terre a été cultivée par des mains serviles, elle a peu rendu, quoi que la nature ou l'art ait fait pour elle. En donnant à la société des hommes et à la cité des citoyens, la Révolution a donné à l'agriculture les libres et

énergiques travailleurs qui ont fécondé la terre de leur amour et de leur pensée, aussi bien que de leurs sueurs. Mais la division de la propriété a ses limites, au delà desquelles la culture rapporte d'autant moins qu'elle coûte davantage. C'est alors qu'une nouvelle transformation de la propriété devient nécessaire, et qu'après le progrès de la division de la grande propriété féodale, au profit des petits cultivateurs, vient le progrès de la reconstitution de la grande propriété par l'association, au profit de tous, cultivateurs et consommateurs. Ce terme est-il arrivé? Question de fait sur laquelle l'expérience n'a pas encore donné une réponse décisive. Ce qui est sûr, c'est que le morcellement indéfini de la propriété y conduit, et que dans un avenir plus ou moins prochain, il faudra aviser.

Mais ce qui n'est pas moins sûr, c'est la radicale incapacité des races agricoles, leur profonde répugnance pour le régime de l'association. Elles résistent à leur intérêt évident; elles résisteront à la nécessité elle-même, tant que l'éducation n'aura pas changé leurs sentiments et leurs idées. Amants féroces de la propriété individuelle, séparée, murée, travailleurs forcenés dans la solitude, hommes simples et de mœurs honnêtes, économes, prévoyants, mais peu familiers avec les idées générales et les sentiments généreux, par leurs vertus comme par leurs vices, ils sont également impropres à la vie commune, au travail en société, à la propriété indivise, bien qu'individuelle. L'horreur de la propriété commune, que le paysan éprouve à un plus haut degré que toute autre classe, ne serait pas un obstacle au régime de l'association. Le communisme n'est qu'une des formes de l'association; et ce n'est pas seulement dans le cœur du paysan qu'il soulève d'invincibles répugnances. Ce peut être un idéal réservé pour certaines âmes supérieures ou étrangères à la nature humaine, à peu près comme la vie du couvent pour l'élite de la société chrétienne; mais ce n'est point un régime qui puisse être proposé par une politique pratique, au nom de la démocratie, à une grande société. Malheureusement toute espèce d'association est du communisme pour le paysan. Il répugne à toute communauté de vie et de travail, à

toute poursuite d'un but commun, à tout concours d'efforts, à toute combinaison de forces, à toute fusion d'intérêts. Il ne comprend l'individualité de la propriété que sous la forme de limites dans l'espace. Où son imagination ne voit pas ce signe tout extérieur, il y a confusion, anéantissement de la propriété. Pour lui, propriété commune et propriété matériellement indivise, c'est tout un. La propriété en *actions* est une abstraction trop forte pour son esprit habitué à n'en croire que ses yeux sur la réalité des choses. Il faudra du temps, une absolue nécessité, une longue éducation pour lui faire comprendre que la valeur de la propriété n'est pas dans la forme qu'elle affecte, mais dans le revenu qu'elle donne; que la meilleure propriété est celle qui fait vivre; que telle *action* d'une société de grande culture est une propriété bien plus réelle que tel morceau de terre qui laisse son propriétaire dans un état voisin de la misère, malgré le travail le plus opiniâtre (1). Mais enfin il faudra bien en venir là. Le paysan est un homme, et le régime de l'association, antipathique à ses défauts, à ses préjugés, à sa triste éducation, ne l'est pas, grâce à Dieu, à sa nature. C'est le contraire qui est la vérité. L'association est sympathique, comme la société elle-même, à la nature humaine. L'humanité ne l'embrasse pas par nécessité seulement, mais par goût. Plus la civilisation développe en elle les sentiments, les idées, les instincts supérieurs de son être, plus en un mot elle vit de la vie libre de l'esprit, et plus elle aspire à l'association. C'est pour elle un mariage d'amour autant que de raison.

L'association complète, dans la production comme dans la

(1) Ce passage n'a pas été incriminé, seulement le ministère public l'a signalé comme entaché de communisme. J'avais pourtant mis quelque soin à distinguer la propriété individuelle, bien que matériellement indivise, de la propriété commune, laquelle est absolument indivisible. Pouvais-je mieux montrer que ma doctrine sur l'association n'a rien à voir avec le communisme?

Par parenthèse, il est un système d'association qui ne se défendrait pas aussi facilement contre l'accusation de communisme. C'est le système développé par l'auteur de l'*Extinction du paupérisme* (Louis Bonaparte), dans lequel l'État intervient pour organiser, enrégimenter, diriger l'association.

consommation, est un idéal qui se réalisera, puisqu'il est vrai, mais qui sera l'œuvre plus ou moins lente du temps, de la science et de la morale. Comme toutes les grandes transformations sociales, elle ne se fera pas tout entière tout d'un coup. Elle commencera par les modes les plus simples, et par les choses d'une application facile. On s'associera pour les assurances, pour les dépenses communes, pour le four banal, les fourneaux économiques, pour l'achat d'une machine dont chacun se sert à tour de rôle, pour la construction d'un local destiné à recevoir en dépôt les produits d'une commune ou d'une société, pour toutes les choses dans lesquelles la communauté n'a que des avantages. C'est ainsi qu'on s'habituera, par les essais d'association partielle, au régime de l'association complète, et qu'après avoir expérimenté les bienfaits de ce système dans telle ou telle application spéciale, on arrivera à le pratiquer dans toute sa généralité, et à l'étendre à toutes les formes de l'industrie humaine.

A ce point de vue d'une réalisation progressive, il est des transactions qui, pour n'être pas parfaitement rationnelles, n'en ont pas moins leur intérêt et leur importance. Par exemple, les timides essais d'association qui se bornent à admettre les travailleurs au partage des bénéfices, sinon des pertes, tout en maintenant le droit du capital et la condition du salaire, ne sont point à dédaigner, comme transition à une application plus complète du principe. Seulement ce système mixte (la logique dirait bâtard) a été trouvé jusqu'ici d'une pratique fort difficile et fort délicate. S'il atténue l'antagonisme du capital et du travail, il ne le supprime pas, et il complique singulièrement les relations du patron et de l'ouvrier. Tout est possible, tout va toujours avec l'esprit de philanthropie et de charité d'une part, de douceur et de dévouement de l'autre. De plus, tant que l'atelier, l'usine, la manufacture, l'entreprise industrielle quelconque prospère, on marche d'accord, parce que tout le monde trouve son compte dans l'état de choses. Mais changez les sentiments ou la fortune; ce régime d'association mixte devient une source de difficultés, de tiraillements et de récriminations entre le patron et ses ouvriers. Si les

ouvriers partagent les bénéfices, il semble juste qu'ils partagent les pertes. Mais comment le pourront-ils, n'ayant pour la plupart que le strict nécessaire pour l'entretien de leur famille? Il est vrai que l'on peut constituer avec la part de l'ouvrier aux bénéfices un fonds réservé pour les mauvais jours de la société, et destiné à supporter les pertes de compte à demi avec le patron. Mais cela suppose toujours que les profits de l'entreprise excéderont les pertes. Dans le cas contraire, qui ne voit que trop souvent la ruine seule sera pour le patron. Il faut beaucoup de philanthropie, ou des chances de prospérité bien assurées, pour que les patrons s'arrangent d'un pareil régime. Ajoutez à cela que, pour peu que la défiance se glisse dans le cœur de l'ouvrier, ce qui ne peut manquer d'arriver, le patron sera perpétuellement exposé au soupçon de fausse comptabilité, et condamné à la nécessité de tenir ses livres toujours ouverts aux regards de ses ombrageux associés. De sorte qu'examen fait des conditions, il se trouve que ce régime mixte est d'une pratique beaucoup plus difficile que le système plus logique où le patron est remplacé complétement par la société des ouvriers. Cette dernière association est donc le but et le terme de la révolution sociale qui, en assurant à tous la propriété et l'indépendance, doit faire de la démocratie une réalité.

Resterait à examiner les divers modes d'association proposés par les écoles qui ont traité cette grande question. Une pareille étude, quel qu'en soit l'intérêt, excéderait les proportions d'un livre de théorie (1). Sans descendre aux détails de la pratique, il suffira ici d'indiquer le système le plus conforme aux vrais principes de la démocratie. Si l'on néglige les nuances et les simples différences de degré qui distinguent tous ces modes d'association, on pourra les ramener aux trois types suivants : 1° société où toute propriété est collective; 2° société où toute propriété est indivi-

(1) On nous permettra de renvoyer aux ouvrages qui traitent spécialement de cette matière. Du reste, le sujet est loin d'être épuisé. Il gagnerait beaucoup, ce semble, à être traité par un moraliste qui joindrait aux notions économiques et pratiques nécessaires les hautes lumières de la philosophie.

duelle ; 3° société où la propriété est partie collective, partie individuelle. Où la démocratie doit-elle faire son choix?

Le premier mode d'association est un véritable communisme, où le droit privé disparaît entièrement devant le droit social. La société seule est propriétaire. Elle fait à chacun sa part, comme elle l'entend, selon les besoins de l'individu plutôt que selon ses œuvres. Nulle propriété individuelle, pas plus sur le revenu que sur le fonds. La société ne rétribue point le travail de chaque associé; elle pourvoit à ses besoins. L'individu ne peut convertir en sa propriété ce qui excède la satisfaction de ses besoins. Tout ce qu'il ne consomme pas rentre de droit dans la propriété commune. Telle est la *commune icarienne.* Telle est aussi, sauf quelques différences à l'avantage de la liberté, le *phalanstère.* Tel semble être, sauf explication, l'atelier *social* des apôtres de la *fraternité.* On voit le principe de ce système. Les besoins y remplacent les œuvres, dans la répartition des produits; le sentiment y est substitué au droit. La liberté y périt, et avec elle la vraie démocratie. Une pareille société peut être l'idéal de la fraternité; elle est étrangère à la justice. Quand les adversaires de ce système lui reprochent, en dépit de ses prétentions au progrès économique, de ramener la civilisation au régime barbare de la tribu ou de la commune primitive, il est plus facile de leur répondre par des sentiments que par des raisons.

Le troisième mode d'association est plus libéral, en ce qu'il concilie dans une certaine mesure la propriété individuelle avec la propriété collective. La société seule possède le fonds de l'exploitation commune, terre, usine, manufacture, chemin de fer, maison d'éducation, établissement quelconque. Tout membre qui la quitte, de force ou de gré, perd son droit à cette propriété collective. Mais, d'autre part, il dispose de la rétribution, salaire ou revenu, que la société assure à son travail ; il en jouit comme il l'entend ; il en fait sa propriété, et l'emporte en quittant la société, sans que celle-ci ait rien à réclamer. En un mot, propriété collective, quant au fonds; propriété individuelle, quant au revenu : telle est la formule de ce système mixte, moins dur que

le premier, mais encore bien gênant pour la liberté. Car il enchaîne l'individu à l'association, comme le serf à la glèbe, en ne lui permettant point d'emporter avec lui sa part de propriété collective. D'ailleurs de pareilles sociétés ont trop besoin de dévouement pour pouvoir se soutenir longtemps contre les causes de dissolution que leur suscite l'humaine nature. La propriété commune sera plutôt un dissolvant qu'un lien pour la société. Ne pouvant quitter la société sans y laisser leur part de propriété, les membres associés provoqueront à tout propos, et par tous les moyens, la liquidation de cette société, pour rentrer chacun dans la part qui lui revient.

Le deuxième mode d'association, en conservant la propriété individuelle sous toutes ses formes, semble l'unique système où puisse se mouvoir la liberté moderne. L'individu seul y est propriétaire, propriétaire du fonds aussi bien que du revenu. Le fonds, terre, usine, manufacture, etc., etc., est divisible en *actions* à répartir entre les membres de la société, selon la mise de chacun. Le revenu ou produit de l'exploitation en commun est réparti entre eux proportionnellement à la capacité et au travail de chaque individu. Ainsi, dans ce genre d'association, toute propriété reste individuelle; il n'y a de commun que l'exploitation. Le droit est intact; la liberté est sauve; la justice est respectée. Chacun y possède, y jouit selon ses œuvres, et non selon ses besoins. La société sur un fonds de réserve, les associés sur leurs économies, peuvent subvenir aux besoins de ceux d'entre eux auxquels le salaire de leurs œuvres ne pourrait suffire. Ceci reste un acte de charité, mais ne devient jamais un principe de stricte justice. Nul associé n'est enchaîné à la société. Il n'y est lié que par un engagement librement contracté, comme il arrive dans toutes les transactions sociales. Cet engagement rempli, il peut la quitter en emportant tout ce qui lui appartient, sa part du fonds, aussi bien que sa part du revenu. Il la vend à celui qui le remplace dans l'association, aussi facilement qu'on vend ou qu'on achète les valeurs mobilisables cotées à la Bourse. La société n'en persiste pas moins dans ce double mouvement de va et vient. Le pro-

blème social de la propriété universelle est ainsi résolu, sans qu'il en coûte rien à la liberté, à l'indépendance, à la dignité des individus.

Tel est le mode d'association qui convient à la vraie démocratie. Tout autre lui est contraire, quels qu'en soient les résultats économiques, par cela seul qu'il gêne ou opprime la liberté. Dans toute espèce de société, nationale, politique, religieuse, industrielle, commerciale, le problème est toujours le même : concilier le droit individuel avec le droit social. Dans ce rapport réside la justice. L'association trouve sans doute un puissant auxiliaire dans l'esprit de charité et de dévouement; mais c'est la justice qui en est la loi; c'est la liberté qui en est l'âme. Toute société où la liberté individuelle est immolée à l'ordre, à la grandeur, à la puissance, à la richesse générale est radicalement vicieuse. Toute société où le sentiment prévaut sur le droit est fragile et chimérique. Tout socialisme qui ne fait pas avant tout sa part à la liberté, à la justice, au droit individuel, est suspect à la démocratie.

Est-il besoin d'ajouter, en terminant ce chapitre, que l'association n'a jamais été comprise ici autrement que comme un acte d'initiative individuelle, sans autre intervention de la part de l'État que celle de la loi et de la simple police. La transformation du salariat en association est une révolution essentiellement sociale, dans laquelle la politique ne peut avoir qu'une assez faible part. Ce sera l'œuvre des sociétés elles-mêmes beaucoup plus que des gouvernements; les lois y feront bien moins que les idées et les mœurs (1).

(1) Ce n'est pas l'avis d'un socialiste autrement impatient que l'auteur de ce livre. « Nous voudrions, dit Louis Bonaparte dans sa brochure de l'*extinction du paupérisme*, que le gouvernement prît à tâche d'anoblir les 35 millions de Français en leur donnant l'instruction, la morale, l'aisance. » Il faut croire que l'auteur aujourd'hui tout-puissant de la brochure est toujours dans les mêmes sentiments, puisqu'il n'a rien changé à son langage dans la dernière édition de ses œuvres. Quelle tâche pour les gouvernements, même pour ceux qui se font la Providence des peuples! Nous n'en demandons pas tant, nous autres amis de la

Si l'avenir de la démocratie est tout entier dans l'association, ce n'est point seulement parce que ce régime est plus favorable au bien-être des travailleurs. On peut espérer du seul progrès des institutions économiques une notable amélioration dans leur condition matérielle, sous le régime actuel du travail. La hausse des salaires, la vie à bon marché, en admettant que ces deux phénomènes puissent se concilier, ne sont pas assurément des résultats indifférents à la démocratie. Ils assurent à l'ouvrier une vie plus douce, plus indépendante, et lui promettent la propriété, s'il est assez sage pour être économe, mais l'expérience ne le prouve que trop; l'ouvrier dépense généralement en proportion de son gain, l'ouvrier des villes s'entend. L'éducation sans doute pourra le rendre plus prévoyant et plus maître de ses désirs. Mais rien n'égale, sous ce rapport, l'heureuse influence de l'association. L'associé n'a point, comme le salarié, à travailler pour devenir propriétaire; il l'est tout d'abord. Il l'est, non pas d'une propriété collective, ce qui le toucherait peut-être médiocrement, mais d'une propriété individuelle, bien qu'exploitée en commun. Ajoutez à cela qu'il travaille en commun, et que toute vie, toute œuvre collective, chez l'homme, se distingue par une émulation de dignité et d'activité qui manque à la vie et au travail isolé. C'est donc pour des raisons bien supérieures aux considérations économiques que la démocratie tient à l'association. A ses yeux, celle-ci vaut surtout comme principe de moralité; car elle développe, en l'homme, toutes les vertus de la sociabilité, la sympathie, le dévouement, le respect de soi-même, le sentiment de l'honneur, le goût de l'égalité selon la justice, l'instinct de l'ordre, toutes choses qui ne trouvent pas dans le salariat un auxiliaire aussi puissant, alors même que ce régime promettrait le bien-être à l'ouvrier.

La transformation des salariés en associés est, on l'a vu dans un chapitre précédent, la grande révolution sociale d'où la démo-

liberté et de la démocratie, bien convaincus que le gouvernement ne peut pas tout faire, et qu'il faut laisser la plus grande part de cette œuvre à l'initiative des individus et à la puissance des associations libres.

cratie attend son salut. Mais, bien que cette révolution soit un fait moral plutôt qu'économique, il faut reconnaître qu'elle n'est guère possible sans certaines conditions matérielles que l'économie politique seule peut assurer à l'association. Il en est du travail associé comme du travail isolé : s'il continue à subir la loi du capital, il ne donnera au travailleur ni aisance ni liberté. L'ouvrier sera libre dans l'atelier; il y sera chez lui, ce qui est bien quelque chose. En outre, l'association, en combinant les forces individuelles, peut réussir à augmenter les produits du travail, tout en réduisant les frais d'exploitation. Mais si l'ouvrier est libre, l'association ne le sera pas; elle restera à la merci du capital, qui fera ses conditions au travail, comme par le passé. D'une autre part, le tribut que prélève actuellement le capital sur le travail est trop lourd pour que l'association elle-même, avec toutes les vertus qui lui sont propres, puisse prospérer dans de telles conditions. Le problème économique par excellence, la question du capital reste donc entière, avec la nouvelle comme avec l'ancienne organisation du travail. Rien n'est fait pour l'affranchissement du travail et le bien-être des classes laborieuses, tant que ce problème n'est pas résolu. Or, toutes les solutions proposées par les diverses écoles politiques ou économiques, peuvent se ramener aux deux suivantes : 1° suppression ou réduction *légale;* 2° suppression ou réduction *économique* du capital.

Supprimer ou réduire légalement le capital est une de ces solutions violentes et révolutionnaires que la justice ne conseille jamais, alors même qu'elle en approuve le principe, que l'économie politique ne goûte pas du tout, que la politique seule peut inspirer dans certaines crises sociales où le salut public semble la loi suprême. Mais il faut avant tout s'expliquer sur ces mots : suppression, réduction du capital. Il ne peut être ici question ni de la suppression, ni de la réduction de la propriété comme telle, c'est à dire comme droit personnel, imprescriptible, inviolable partout et toujours. *Il n'y a pas de droit contre ce droit,* pas plus que contre tous ceux que l'homme tient de sa nature et de sa destinée. La société n'existe que pour assurer le respect et l'exer-

cice de ses droits. Toute atteinte au droit de propriété reçoit un nom bien connu dans les législations humaines; c'est un *vol,* une *confiscation.* Il n'y a pas de révolution, si radicale que soit sa mission, si grand que soit son but, qui puisse se permettre de pareilles mesures sans encourir ces flétrissantes qualifications.

Mais la propriété, droit absolu et tout personnel en ce sens, devient un droit relatif et social, par rapport à la société qui en fait en partie la valeur. C'est ainsi qu'une propriété quelconque, terre, usine, machine, argent, devient un *capital* proprement dit. Le capital est la propriété, en tant qu'elle est susceptible d'un revenu, d'un rapport, d'un intérêt. Alors la propriété passe à l'état de fait social, et tombe dans une certaine mesure sous l'empire de l'État et de la loi. Cette distinction de la *propriété* et du *capital,* aussi familière aux légistes qu'aux économistes, est consacrée par le sens commun. Ainsi, on trouve tout simple que l'État intervienne pour fixer le taux légal de l'intérêt, et l'on ne croit pas généralement que ce soit porter atteinte au droit de propriété. Il est vrai que l'économie politique n'approuve pas cette intervention de l'État; elle soutient le droit absolu du capital, comme elle soutient la liberté illimitée des transactions commerciales. Mais l'économie politique n'est point la justice; elle ne repousse pas l'intervention de l'État comme injuste, mais comme inefficace, ou même nuisible aux intérêts sociaux que l'État prend sous sa protection. Donc, un décret qui réduirait l'intérêt de l'argent, pourrait être attaqué comme inopportun, nuisible, inapplicable; il ne serait point cependant une atteinte directe à la propriété. La fixation légale du taux de l'intérêt n'est-elle pas accueillie comme une mesure parfaitement simple et juste, quand elle répond à l'état économique d'une société? *De même, un décret qui, moyennant indemnité payée annuellement par les nouveaux propriétaires, exproprierait la propriété foncière au profit de ceux qui la cultivent, pourrait être une mesure d'une extrême gravité, et même d'une souveraine injustice, si elle devait entraîner la ruine des propriétaires expropriés; mais, en principe, elle ne constitue pas plus une atteinte au droit de propriété qu'une expropriation quel-*

conque pour cause d'utilité publique. Si cette mesure était nécessaire au salut de la société, et qu'elle apparût comme une transaction urgente entre des intérêts et des passions dont la lutte menacerait l'existence de l'ordre social; si, d'autre part, l'indemnité était convenable et sûre, de manière que le droit de propriété restât intact, comme dans les cas d'expropriation légale, un pareil décret aurait la justice extraordinaire d'une grande mesure de salut public (1).

(1) Ceci n'est qu'une hypothèse, uniquement posée pour constater le droit social, dans le cas impossible où le salut de la société réclamerait cette extension du droit d'expropriation, pour cause d'utilité publique, et formellement réfutée dans les pages 199 et 200. Elle n'en a pas moins servi de base au chef d'accusation concernant l'attaque au principe de la propriété, principe proclamé et défendu en vingt endroits du livre.

Je suis de ceux qui espèrent dans la science économique et dans l'œuvre du temps beaucoup plus que dans les mesures politiques, révolutionnaires ou gouvernementales. Louis Bonaparte était d'un autre avis quand il écrivait sa brochure sur l'*extinction du paupérisme*, et proposait son projet des colonies agricoles. « Il y a en France, d'après la statistique agricole officielle, 9,190,000 hectares de terres incultes qui appartiennent soit aux gouvernements, soit aux communes, soit à des particuliers. Ces landes, bruyères, communaux, pâtis, ne donnent qu'un revenu extrêmement faible, 8 francs par hectare. C'est un capital mort qui ne profite à personne. Que les Chambres décrètent que toutes ces terres appartiennent de droit à l'association ouvrière, sauf à payer annuellement aux propriétaires actuels ce que ceux-ci en retirent aujourd'hui. »

Ici ce n'est plus une hypothèse abandonnée par l'auteur, ni une théorie abstraite sur le droit social dominant le droit individuel, ni un expédient héroïque appliqué au salut d'une société qui serait près de mourir d'une guerre sociale. Proposer de mettre la main sur une aussi notable partie de la propriété foncière, malgré la résistance inévitable des communes et des particuliers, cela ne dénote pas un respect servile du droit de propriété.

L'empereur Napoléon III, il faut lui rendre cette justice, n'a point oublié, en ceci, les idées du prince Louis Bonaparte. Il vient de commencer l'exécution de ses projets de prétendant, en expropriant les communes qui ne voudraient ou ne pourraient défricher les terres incultes de leurs communaux.

Enfin il a paru, sous le gouvernement actuel, une brochure sur les locataires de Paris, où l'auteur ne propose rien moins que d'exproprier tous les propriétaires des maisons de Paris, moyennant une rente sur l'État, et de faire

Salus populi, suprema lex esto! *Voilà, dit-on, la justice immolée à la nécessité. C'est ici qu'il faut s'entendre. La loi du salut public ne justifie, en aucun cas, la moindre atteinte aux lois de la justice et de la morale éternelles. On l'a dit avec une profonde raison, une société qui ne pourrait être sauvée qu'au prix de la dignité morale, de la conscience, de la liberté, de la propriété, ne vaudrait pas un tel sacrifice, fût-elle grande comme l'Humanité. Le droit de propriété individuelle est aussi naturel, aussi imprescriptible, sinon aussi saint, que le droit de penser, de parler et d'agir. Mais comme tout droit, il a ses limites dans le droit d'autrui, du moment qu'il devient un fait social. Quand la loi réprime la calomnie, la licence, le désordre, le vol, l'homicide, elle ne porte nullement atteinte aux droits de l'homme. Il en est de même du droit de propriété; il est aussi réel que tout autre, sans être plus absolu. Lorsqu'une propriété gêne la circulation, nuit à la santé publique, contrarie d'une façon quelconque l'intérêt général, l'État, la Société, si l'on aime mieux ce mot, exproprie le possesseur, et nul ne voit dans cette mesure légale une violation de la propriété. C'est donc que nul ne regarde le droit de propriété comme absolu. De même, s'il était prouvé que la misère et la servitude de l'immense majorité d'une société tiennent à l'exploitation du travail par le capital, cette société aurait parfaitement le droit, non de supprimer le capital en tant que propriété, mais d'en réduire l'intérêt au taux nécessaire à l'affranchissement du travail. Si le propriétaire a son droit de propriété, l'ouvrier a son droit de vivre, qui n'est pas moins sacré que l'autre sans doute. Que le premier fasse valoir sa propriété comme il l'entend, rien de plus juste, pourvu que le travail de l'ouvrier n'ait pas à en souffrir au point d'être voué à la misère; car alors l'usage devient abus, et la société a le droit et le devoir d'intervenir, surtout si c'est l'immense majorité qui souffre de cet abus. La société, d'ailleurs, aurait d'autant plus ce droit que, le droit de propriété ayant pour principe le travail, il serait absurde que la conséquence pût réagir sur le principe,*

la ville elle-même propriétaire unique de toutes ces maisons, au profit et à la grande satisfaction des locataires. Cette brochure n'a point été saisie et a eu deux éditions.

au point d'en paralyser l'énergie. Enfin elle aurait encore ce droit à un autre titre : c'est que toute propriété vaut dans la société et par la société, et qu'il est tout simple que celle-ci conserve un droit sur la propriété dont elle fait en partie la valeur (1).

Ce n'est donc pas la justice qui est le côté faible des mesures de salut public proposées par les politiques purs contre ce qu'on appelle en langage révolutionnaire la tyrannie *du capital. Le droit de la société sur la propriété ne peut être mis en doute. Elle ne l'a jamais abdiqué; elle en a usé et en usera toujours, dans une certaine mesure. La société n'a pas le droit de supprimer la propriété individuelle, parce qu'elle n'a pas le droit ni le pouvoir de changer la nature humaine, dont la propriété est un besoin indestructible; mais elle a le droit de la modifier, de l'accommoder à ses progrès et à ses nécessités* (2). Le côté faible des mesures légales, dans les choses de

(1) Dans cette discussion si calme et si grave, le ministère public a vu un appel aux passions populaires. Que dira-t-il donc des phrases suivantes : « L'industrie, cette source de richesse, n'a aujourd'hui ni règle, ni organisation, ni but. C'est une machine qui fonctionne sans régulateur ; peu lui importe la force motrice qu'elle emploie. Broyant également dans ses rouages les hommes comme la matière, elle dépeuple les campagnes, agglomère les populations dans des espaces sans air, affaiblit l'esprit comme le corps, et jette ensuite sur le pavé, quand elle n'en sait plus que faire, les hommes qui ont sacrifié pour l'enrichir leur force, leur jeunesse, leur existence. Véritable Saturne du travail, l'industrie dévore ses enfants et ne vit que de leur mort. » (*Œuvres de Napoléon III*, liv. II, p. 112.)

Et cette phrase si menaçante pour la bourgeoisie : « La classe ouvrière ne possède rien; il faut la rendre propriétaire... Elle est comme un peuple d'ilotes au milieu d'un peuple de sybarites. » Cela parut si fort à la Cour que le président demanda le nom de l'auteur à l'avocat qui avait fait ces citations.

Langage de prétendant, dira-t-on. — L'empereur s'en est souvenu dans le discours de Bordeaux, où il dit, en parlant des classes populaires : « Le peuple qui, au milieu de la terre la plus fertile, peut à peine jouir de ses produits de première nécessité. »

Et après de telles paroles on viendra nous dire que nous faisons appel aux passions.

Quis tuberit Gracchos de seditione querentes?

(2) Dans cette doctrine, qui n'est autre chose que la subordination du droit individuel au droit social, on a vu une atteinte au principe de la propriété.

ce genre, c'est la pratique. Ces sortes de révolutions économiques, faites à coups de décrets, alors même qu'elles sont justes et nécessaires, ont le double inconvénient de ruiner brusquement de nombreux intérêts, et de provoquer des réactions qui ne laissent le plus souvent pas de traces des réformes décrétées. Les transformations de ce genre sont l'œuvre du temps et d'institutions économiques dont l'action est d'autant plus sûre qu'elle est plus lente. Il en est de ces réformes comme de celles du langage : les décrets des parlements ou des despotes n'y peuvent pas plus que les arrêts des académies sur l'introduction ou l'exclusion de certains mots. Les lois politiques n'ont jamais prévalu contre les lois économiques. La Révolution française a pu supprimer d'un trait de plume des priviléges tombés en désuétude. Une nouvelle Constituante, si radicale et si énergique qu'elle fût, ne pourrait, par un simple décret, supprimer ni même réduire l'intérêt de l'argent, exproprier la classe des propriétaires non cultivateurs, si, d'ailleurs, les progrès économiques des travailleurs industriels et agricoles n'avaient de longue main préparé ce résultat. Comme le décret de suppression ou de réduction ne donnerait pas en même temps au travailleur les moyens de se suffire à lui-même, le travail resterait à la merci du capital, qui saurait bien trouver des expédients pour éluder la loi. Et si la loi était exécutée dans toute sa rigueur, ce serait bien pis encore ; car le capital, n'ayant d'autre emploi que celui que lui conseillerait la charité évangélique, ennemie du prêt à intérêt comme la loi révolutionnaire, se déroberait au travail,

Qu'eût-on dû dire d'un discours prononcé (en 1857 ou 1858) à la rentrée des chambres de la cour de Paris, par un avocat général de grand mérite, M. Labeaume, aujourd'hui président à la cour de Montpellier. Dans ce discours, le magistrat professait une doctrine fort dangereuse, en effet, pour le droit de propriété individuelle. Il renouvelait la fameuse maxime de Louis XIV, appuyée, comme on sait, sur l'opinion des évêques : « Tout ce qui se trouve dans nos États nous appartient au même titre. »

Je suis loin de penser que le magistrat de notre temps entende l'application de cette maxime comme le grand roi et ses évêques. Mais il n'en a pas moins maintenu le principe.

et laisserait la révolution économique se consumer dans l'impuissance et la misère. D'une autre part, comme le décret d'expropriation viendrait surprendre une population agricole incapable d'association, ce puissant moyen de féconder la terre et d'en décupler le produit par l'application des procédés de la grande culture, les travailleurs entre les mains desquels passerait la terre ne pourraient faire face en même temps aux frais de culture, à l'entretien de leur famille, et au payement régulier des annuités destinées à éteindre successivement leur dette. Banqueroute ou impuissance, iniquité ou misère, telle serait l'alternative à laquelle aboutirait le coup d'État tenté soit contre le capital, soit contre la propriété foncière.

C'est donc à l'économie politique, et non à la politique, qu'il faut recourir pour ce genre de réformes. Au lieu de supprimer ou de réduire légalement l'intérêt, il serait mieux de rendre, par des institutions économiques, le capitale inutile, ou du moins plus accommodant pour le travail. C'est le but qu'aujourd'hui poursuit la science, par l'organe de tous les économistes qui voient le mal et cherchent le remède. Ce remède ne peut être que dans l'organisation du crédit : là est la solution pacifique et efficace du problème économique. Créer des institutions de crédit à bon marché pour le travail, tel est le sûr moyen d'affranchir le travail de la tyrannie du capital, sans que celui-ci puisse crier à l'injustice et à la violence. Que l'initiative de ces institutions vienne de l'État, ou des individus réunis en sociétés puissantes, peu importe, pourvu qu'elles se fondent, s'organisent et fonctionnent. Mais sont-elles possibles? Il semble, au premier abord, qu'elles ne le seraient qu'à grand renfort de philanthropie. Or, tel ne peut être le ressort des institutions de crédit. Il faut des capitaux pour les fonder, et chacun sait que le capital est peu philanthrope de sa nature. Pour l'attirer, l'appât du gain est un mobile autrement puissant que la charité évangélique. On ne peut donc compter sur l'initiative des individus. Quant à l'État, il est naturellement plus désintéressé; mais il ne peut se ruiner pour créditer le travail. Comment se tirer de là?

S'il y avait un moyen de supprimer tout net le capital, sans violence et sans bruit, sans que gouvernement ni révolution eussent à s'en mêler, ne serait-ce pas le triomphe de la science économique? On a cru avoir trouvé ce moyen dans l'institution des banques d'*échange*. Telle est l'organisation actuelle du crédit, que le travailleur ne peut attendre le moment favorable pour la vente de ses produits, faute d'une valeur immédiatement échangeable qui puisse lui servir de monnaie pour l'achat des choses dont il a besoin. Voilà ce qui le force, soit à vendre précipitamment et à moindre prix, soit à travailler pour le compte d'un patron ou d'un commissionnaire qui lui fait des commandes. Dans les deux cas, le capital prélève un tribut sur le travail de l'ouvrier. Or, comment remédier à cet inconvénient? En créant pour l'ouvrier cette monnaie qui lui fait défaut. Il suffit pour cela de s'entendre entre ouvriers d'industrie différente. Voici des produits de diverses espèces, viande, pain, vin, sel, savon, souliers, habits, chapeaux, etc., etc., etc. Le boucher, le boulanger, le marchand de vin, le tailleur, le cordonnier, le chapelier qui ont produit ou possèdent tout cela, ne peuvent pas toujours échanger leurs produits selon leur convenance et pour la satisfaction immédiate de leurs besoins, comme cela se faisait à l'âge d'or du commerce et de l'industrie. Le boucher ne livrera pas sa viande, ni le boulanger son pain, s'ils n'ont pas besoin immédiatement, l'un de pain et l'autre de viande; les autres feront de même. Il faut donc un signe général qui représente également toutes ces valeurs, une véritable monnaie. Mais qu'importe que ce signe soit de l'argent, un billet de banque, un billet de commerce, pourvu qu'il permette d'opérer l'échange désiré? C'est le résultat qu'on obtient au moyen de *bons* émis par les échangeants, sur l'estimation des produits encore en dépôt ou en magasin. Sans doute, comme la valeur exacte d'un produit quelconque ne peut être fixée que par la vente elle-même, on est réduit à une estimation vague et tout à fait approximative, quand il s'agit de représenter ces produits par une certaine quantité de bons. Il faut alors faire la part large aux causes de dépréciation, et réduire la valeur de ces produits à son minimum,

de peur que l'émission des bons n'en dépasse la valeur réelle. Mais cette précaution prise, rien n'empêche de se servir de ces bons comme de toute autre monnaie. Voilà donc un moyen d'échange trouvé, sans recourir à la caisse du banquier ou à la bourse du patron. De cette façon, l'ouvrier peut attendre l'acheteur, et travailler pour son propre compte, puisqu'il a toujours une monnaie à sa disposition pour l'achat des objets dont il a besoin. Tel est le but de ce qu'on appelle une banque d'*échange*. Dès lors la fonction du capital devient inutile; la banque d'échange, bien autrement efficace que toutes les mesures révolutionnaires ou gouvernementales, le supprime radicalement : le problème économique est résolu.

L'est-il véritablement? Bien que cette institution n'ait pas encore fonctionné assez sérieusement pour qu'on puisse en apprécier la valeur pratique, il est facile d'en saisir la vertu et l'insuffisance. Il est très vrai que la banque d'échange, telle qu'on vient de la définir, remplit une fonction utile et importante, celle de soustraire le travailleur à la nécessité immédiate d'une vente à prix réduit, pour vivre et faire vivre les siens. Si l'expérience n'a point encore vérifié ce résultat sur les banques d'échange proprement dites, elle l'a fait sur des institutions de crédit analogues. En Angleterre, aux États-Unis, en Allemagne, en France tout récemment, dans tous les pays où le grand développement des affaires rend nécessaire la plus large organisation possible du crédit, l'institution des *warrants* est en pleine vigueur. Le warrant, c'est à dire le récépissé délivré aux commerçants au moment où ils font déposer des marchandises dans un dock ou entrepôt, et constatant la valeur des marchandises déposées, est un effet négociable comme une lettre de change. S'il n'a pas la même destination que les *bons* de la banque d'échange, il a absolument le même caractère et la même fonction. Il permet aux commerçants de faire face à leurs engagements, sans recourir à une vente précipitée et désastreuse, parfois impossible, de leurs marchandises, de même que le bon d'échange permet aux ouvriers de satisfaire à leurs besoins, avant la vente de leurs produits. La pratique et

l'utilité reconnue des warrants peuvent faire préjuger de la pratique et de l'utilité des banques d'échange, même avant toute application sérieuse de cette dernière institution.

Mais de là à une solution complète du problème économique, il y a encore fort loin. La banque d'échange, comme l'indique son nom, a pour fonction de remplacer le capital pour l'*échange*, non pour la *fabrication* des produits. Ces *bons* qu'elle remet à l'ouvrier, sur le dépôt des produits, supposent le travail accompli. Or la plus grosse difficulté, dans le problème économique, n'est pas de trouver les moyens d'échanger les produits sans l'assistance du capital; c'est de trouver les moyens de produire sans cette assistance. Affranchir le commerce est une grande chose; affranchir le travail en est une plus grande encore. La banque d'échange affranchit le commerce, mais non le travail; c'est une institution purement commerciale. Que si, lui attribuant une vertu qu'elle ne peut avoir, on essaye de l'étendre au travail lui-même, on se heurte contre l'absurde et l'impossible. Il est toujours possible d'émettre, sur des produits réels, des *bons* qui soient de véritables billets de commerce, parce qu'il y a là une valeur positive, sinon précise. Mais comment faire cette émission, ainsi que le veulent quelques uns, sur des produits à venir, sur de simples facultés de travail? Cela est tout à fait impossible. On répond que la spéculation le fait tous les jours. Cette réponse est la meilleure réfutation du système. La spéculation a ses bons et ses mauvais côtés. Elle est pour l'industrie, pour le travail, pour le commerce, une force et un danger tout à la fois. Si elle féconde et développe les véritables valeurs industrielles et commerciales, elle crée des richesses factices qui amènent les crises et les catastrophes. La spéculation vit de génie, de hasard, et d'autre chose encore que les scandales de la Bourse dispensent de nommer. Rien de tout cela ne convient à une institution sur laquelle reposent le travail et la vie du peuple. Tout ce qui ressemble à un jeu en doit être sévèrement exclu.

Est-ce à dire que toute institution de ce genre soit impuissante pour la production? Ce serait aller contre la logique et contre

l'expérience. L'économie politique la plus pratique reconnaît la distinction du crédit *réel* et du crédit *personnel*. Si le premier repose sur des valeurs réelles, le second est fondé sur des valeurs probables, telles que l'aptitude morale ou professionnelle de l'emprunteur, sans aucune garantie positive. Différentes institutions de crédit mutuel fondées sur ce principe fonctionnent en Europe, particulièrement en Belgique et en Allemagne. Ainsi l'Union du crédit de Bruxelles a pour objet de procurer aux travailleurs de toutes les classes les capitaux nécessaires, dans la limite de leur solvabilité matérielle et morale. Deux institutions de même nom, à Liége et à Gand, ont le même objet et reposent sur les mêmes principes. Il s'agit d'étendre cette institution à toute la Belgique, en fondant une association universelle qui comprendrait toutes les industries. Si le principe du crédit mutuel réussit dans de modestes proportions, on ne voit pas pourquoi il échouerait sur une plus vaste échelle. En tout cas, la chose est assez importante et offre assez de chances de succès pour être tentée. Et si elle réussit en Belgique dans ces conditions, elle se répandra bien vite en Angleterre, en France et en Allemagne. Déjà, dans ce dernier pays, de généreux efforts ont été tentés pour fonder le crédit populaire. Les *banques d'avances*, ou *banques du peuple*, y ont pour objet de rendre créditable l'ouvrage à exécuter, c'est à dire ce qu'on pourrait appeler, en termes d'économie politique, la *force ouvrière*. Ces banques sont fondées sur ce principe : que les mauvaises chances, réparties sur un grand nombre, se font à peine sentir. Par conséquent, agglomérées, les forces ouvrières méritent un crédit qu'elles n'obtiendraient pas isolées (1).

Mais toutes ces institutions, reposant sur la mutualité, ne peuvent faire sentir leur bienfait qu'aux sociétaires. Elles ne s'adressent point au public, et ne dépassent jamais la portée d'associations plus ou moins nombreuses. On ne peut donc y chercher la formule générale du crédit populaire. D'ailleurs, ne

(1) La banque ne prête qu'à ses sociétaires. Chacun est soumis à un droit d'admission de 6 francs, et à une cotisation mensuelle de 25 centimes.

faut-il pas que ces banques elles-mêmes empruntent pour prêter? Et, comme elles ne peuvent prêter qu'à un taux plus élevé que le taux de l'emprunt, si modéré qu'il soit, le capital pèse toujours de tout son poids sur le travail. Les institutions de ce genre assurent le crédit, mais non le crédit à bon marché, ce qui est la première nécessité du travailleur dans une démocratie. A-t-on trouvé des institutions économiques, autres que les banques d'échange, qui donnent au travail les moyens de se passer entièrement du capital? C'est ce dont il est permis de douter. En trouvera-t-on? Cela ne semble pas impossible *à priori*, bien qu'il y ait peu d'économistes qui l'espèrent.

En attendant ce moyen héroïque ou merveilleux, n'y a-t-il rien à chercher, rien à faire? Personne ne le pense. Pouvoir se passer tout à fait du capital serait un coup de fortune pour le travail. Mais si l'on savait lui trouver les moyens d'en réduire indéfiniment les exigences, ne serait-ce pas déjà lui rendre un grand service? Il est très vrai que la philanthropie n'est point un ressort économique, et qu'il y aurait plus que de la candeur à demander aux capitalistes et aux banquiers qu'ils se ruinent pour le bonheur de l'Humanité. Mais la question est de savoir si, par de certaines combinaisons financières, il n'est pas possible de concilier les intérêts du capital et du travail. Demandez aux capitalistes et aux banquiers actuels de prêter à bon marché au travail; ils vous riront au nez, et vous renverront à l'arithmétique pour vous apprendre que, déduction faite des frais et des risques, ils feraient un métier de dupes, s'ils réduisaient leur taux d'intérêt. Cela est vrai; mais pourquoi ? Parce que les banquiers empruntent pour la plupart l'argent qu'ils prêtent, et aussi parce que la concurrence réduit généralement à des limites étroites le développement de leurs affaires. On en cite, sans doute, qui opèrent sur une grande échelle; mais aussi l'on peut juger des énormes bénéfices par les fortunes colossales qu'on leur voit faire. Ensuite, quels que soient l'étendue et le nombre de leurs opérations, le taux élevé auquel ils empruntent ne leur permet pas de prêter à bon marché. Mais changez les conditions du crédit; supposez une banque fon-

dée sur une association de capitalistes qui n'y versent que leurs propres fonds : ne pourrait-elle pas, tout en prêtant à un taux réduit, à 2 ou 3 pour 100 par exemple, retrouver ses avantages dans le très grand développement d'affaires que lui assurerait le bon marché, exactement de même qu'une puissante maison de commerce trouve moyen, en vendant à prix réduit, de faire de plus gros bénéfices en définitive que les petites ou moyennes maisons qui vendent plus cher? Ici l'analogie est encourageante, et résout bien des objections. On ne peut dire que les frais de gestion augmentant en proportion du développement de l'institution, la science tourne dans un cercle vicieux; car la même objection peut être adressée aux maisons de vente à bon marché qui la réfutent par l'expérience. Ce qui est vrai, c'est qu'une pareille organisation du crédit ne comporte point la concurrence, et tend à la fusion de toutes les petites banques en une Banque unique et universelle, ou du moins en un très petit nombre de grandes banques fonctionnant sur une assez vaste échelle pour compenser le crédit à bon marché par le nombre et l'importance des affaires. Mais où serait le mal? Qui s'en plaindrait, sauf la foule de banquiers, capitalistes, prêteurs habitués à rançonner le commerce et l'industrie? Les petites banques et les petits capitaux feront comme les petites maisons de commerce; ils disparaîtront ou s'absorberont dans les grands établissements financiers. Voilà un des moyens proposés par l'économie politique pour la réduction progressive et pacifique de l'intérêt. Il est possible que le monde financier, où les sentiments philanthropiques et les idées démocratiques ne dominent pas, ne se presse point de répondre à l'appel de la science. Mais, à défaut de vues généreuses, n'y a-t-il pas dans la grandeur de l'entreprise de quoi tenter le génie de la spéculation? Le principe d'association, qui n'a jusqu'ici montré sa puissance que dans le monde de la haute finance et de la grande industrie, restera-t-il sans force devant des intérêts bien plus généraux et plus légitimes? La Société elle-même, avec ou sans l'impulsion de l'État, trouvera-t-elle dans son sein un fonds suffisant de richesses immobilières et mobilières pour fonder une institution

de crédit qui, sans porter atteinte à aucune liberté, prendrait, à un moment donné, le caractère d'une mesure de salut public? Il est permis de l'espérer.

Telle semble être la vraie solution du problème économique. L'industrie agricole n'a pas moins besoin du crédit à bon marché que l'industrie manufacturière. Avec cela et l'association, elle peut se passer des décrets de la politique. Au lieu d'un décret d'expropriation générale des propriétaires fonciers au profit des travailleurs, mesure violente et révolutionnaire, supposez le système de l'association en vigueur, et prospérant sous les seules lois de l'économie politique et de la liberté; tout naturellement la main-d'œuvre deviendra de plus en plus rare et plus chère, au point que le propriétaire non-cultivateur trouvera son intérêt à vendre sa propriété à qui la cultive. Ainsi s'accomplira sans violence, sans secousses, sans grave perturbation des intérêts, la grande révolution qui doit faire passer toute la propriété foncière entre les mains qui la cultivent. Qui aura le droit de s'en plaindre, alors même qu'une pareille transformation nuirait à de nombreux intérêts? Il n'y aurait point là d'atteinte directe ou indirecte, soit à la propriété, soit à la liberté [1].

(1) C'est l'opinion d'un publiciste qui n'est pas suspect de socialisme. « A présent, passez dans les campagnes, C'est là que l'on voit le paysan, cet infatigable ouvrier des champs, s'implanter dans la terre qu'il arrose de ses sueurs, et opérer par le travail la conquête pacifique du sol. Il prend aux heures du jour tout ce que la force humaine peut donner au labeur. Il dispute au besoin tout ce que l'homme peut se refuser à lui-même sans épuiser son courage. Puis, il livre tout cela à la terre; et la terre le lui rend avec usure; car elle se donne à lui avec amour, et elle lui est propice par sa fécondité. Il y a beaucoup de départements où les fermes disparaissent, et où ce sont les fermiers qui les achètent, possédant désormais pour eux-mêmes ce qu'ils possédaient auparavant pour autrui. Dans ces contrées, quiconque ne cultive pas pour soi (il veut dire sa propriété), ne saurait trouver des fermiers qu'à des conditions si désavantageuses, que la propriété devient un fardeau ruineux. Que fait alors le propriétaire? Il vend sa ferme en détail, et les cultivateurs qui n'en voulaient pas à titre de bail, se précipitent en foule pour acheter le fonds à des prix élevés. Ainsi disparaissent, tout à la fois, et la ferme et le propriétaire non cultivateur de cette ferme. Tout le monde y gagne : le paysan, puisqu'il passe de l'état de fermier à celui de propriétaire; le pro-

Quoi qu'il en soit, la révolution sociale qui doit affranchir le travail et changer la condition du travailleur, est une nécessité de la démocratie. S'y refuser, tout en se proclamant démocrate, serait vouloir le principe sans la conséquence. La logique veut qu'on accepte ou qu'on repousse les deux choses à la fois. Quiconque croit à l'avenir de la démocratie, doit croire à la transformation économique qui en est la condition. Comment se fera cette transformation? Nul ne le sait positivement. Le but est nécessaire; les moyens sont contingents. La science a déjà révélé à la démocratie quelques-uns de ces moyens, depuis que l'économie politique est entrée dans les voies du *socialisme*. Elle lui en révèlera encore bien d'autres, à mesure qu'elle approfondira les questions du crédit. Malheureusement l'histoire n'est pas invariablement l'écho de la logique. La politique ne s'inspire pas toujours des lumières et des conseils de la science. La grande Révolution de 89, pour n'en citer qu'un exemple, pouvait faire son chemin en France et dans le monde, sans tant d'excès et de réactions. Le sang versé, les proscriptions, les confiscations, les mesures les plus violentes de salut public peuvent s'expliquer par le déchaînement des passions et la

priétaire, puisqu'il retire de son fonds un capital considérable en argent; la terre, puisqu'elle est cultivée avec le zèle et l'affection qu'inspire le sentiment de la propriété. — Et les mœurs y gagnent aussi; car ces légions de possesseurs, qui s'élancent du sein du peuple dans les cadres de la propriété, ont un attachement plus profond pour la famille, un plus grand respect pour le droit, une pratique plus constante des vertus domestiques. » Troplong, *de la propriété d'après le code civil*, p. 146.

Cette conclusion de M. Troplong est la nôtre. Seulement nous sommes moins optimistes. Nous ne croyons ni si facile ni si sûre, dans les conditions actuelles du travail agricole, la révolution économique qui doit faire passer toute la propriété foncière entre les mains qui la cultivent. Les petits propriétaires vivent très difficilement de leur travail. Et quand ils achètent la terre pour étendre le champ de leur culture, ils parviennent rarement à la payer avec leurs économies, s'ils l'ont achetée à crédit. Il faut prendre garde aux idylles sur le bien-être, l'indépendance, la moralité du paysan. La vérité générale est qu'il vit misérablement, qu'il est abruti et mécontent. Et cet état de choses ira en empirant, sous l'influence de causes bien connues, tant que l'association et le crédit à bon marché ne viendront pas féconder et affranchir le travail.

lutte des intérêts. Qui osera dire qu'elles étaient nécessaires au triomphe des principes, comme le moyen est nécessaire à la fin? Il faut le dire bien haut, les nécessités de l'histoire que la justice et la conscience n'avouent pas, ne sont que de tristes accidents dus au jeu misérable ou terrible des passions humaines. Dans la révolution économique qui se prépare, il est certain que la science a le pas sur la politique, et que les institutions de crédit sont beaucoup plus propres à la réaliser que les décrets. Mais que les moyens soient pacifiques ou violents, le but sera atteint. Le mot des croisades est vrai ici : *Dieu le veut!* Il est des buts auxquels Dieu ne veut pas que les moyens manquent jamais. L'avénement de la démocratie est de ce nombre. Quand son heure aura sonné, il faudra bien que la politique tranche le nœud, si la science ne peut le dénouer. Mais celle-ci n'est-elle pas déjà assez riche aujourd'hui pour enseigner les moyens de le dénouer? C'est aux économistes à répondre à la question.

L'état économique actuel des sociétés modernes, même les plus avancées dans la civilisation, est loin de répondre aux exigences de l'idéal démocratique. Avant 89, c'était le régime des corporations et du servage plus ou moins modifié par les réformes lentes et timides des gouvernements monarchiques qui s'étaient succédé. Mais les corporations, les jurandes, les dîmes, les corvées, nombre de barrières industrielles et commerciales, nombre de servitudes agricoles subsistaient encore en droit et en fait, lorsque Turgot entreprit sa grande réforme. La Révolution fit table rase de tout le passé, enveloppant dans une égale destruction les institutions politiques, religieuses, sociales, économiques, et y substitua le régime de la liberté. L'industrie s'en trouva d'abord à merveille; elle étouffait sous le régime des corporations et des servitudes féodales. Lui donner la liberté, c'était rendre l'air à un être vivant. L'industrie prit son essor et fit des prodiges. L'industrie manufacturière créa, multiplia comme par enchantement les usines, les fabriques, les ateliers, les magasins. Entrant dans une carrière vaste et vide, elle put produire tout à son aise, et écouler ses produits avec d'autant plus de rapidité que les besoins de la

consommation dépassaient de beaucoup les besoins de la production. La population manufacturière était peu nombreuse; la concurrence était nulle; les chômages étaient inconnus, et les crises industrielles impossibles. L'ouvrier pouvait avoir de forts salaires, et le patron de gros profits. La pensée d'organiser, de réglementer l'industrie et le commerce, ne pouvait venir à personne, puisque la liberté suffisait à tout et à tous, à la production et à la consommation, au patron et à l'ouvrier. C'était l'âge d'or de l'industrie. La liberté ne fut pas moins favorable au travail agricole sous le régime légal établi par la Révolution. La grande propriété produisait peu sous des mains serviles : peu de culture, point d'engrais, peu de soins, rien de cet amour de la terre qui fait passer dans l'objet possédé quelque chose de la pensée, de l'âme du propriétaire. Le mot d'un grand écrivain de notre temps est profond: il faut que la terre soit la *maîtresse* du paysan; il faut qu'il l'aime d'amour, qu'il l'embrasse, pour qu'elle devienne féconde (1). C'est le miracle que fit la Révolution. Elle donna à la terre un amant, un amant libre (il n'y a que ceux-là qui méritent ce nom); et l'objet aimé, la terre, libre elle-même de toutes les servitudes qui avaient pesé sur elle, fructifia merveilleusement sous la main de ces nouveaux propriétaires que la loi lui envoyait par légions. Là encore la liberté n'eut que d'heureux effets.

Cette double expérience, ce magnifique essor de l'industrie manufacturière et agricole, émancipée par la Révolution, a frappé les économistes et les publicistes qui ont presque tous conclu à l'excellence et à la nécessité de ce régime à tout jamais. Mais ce qui est vrai pour le passé peut ne pas l'être pour l'avenir, et c'est toujours un tort de conclure de l'un à l'autre, surtout si l'expérience vient à révéler des faits nombreux, graves, décisifs, qui contredisent cette conclusion. Telle est aujourd'hui la réalité. Depuis que les besoins de la consommation ne répondent plus aux besoins de la production, sans cesse et de plus en plus surexcités par le progrès de la population manufacturière, le

(1) Michelet, *Le livre du peuple*.

régime du travail libre, mais isolé, commence à montrer ses vices. La concurrence fait que l'industrie produit sans fin et sans mesure, sans pouvoir être sûre de l'écoulement des produits. De là les chômages et les crises du travail. Elle fait baisser le prix des salaires, et inventer les mille artifices de cette fausse et immorale industrie qui altère et falsifie les produits au grand détriment de la bourse et de la santé publiques. Enfin, comme elle pousse irrésistiblement à une production sans règle et sans mesure, elle dégénère en une anarchie industrielle dont les classes laborieuses souffrent plus que les autres, parce qu'elles vivent au jour le jour, et n'ont guère les ressources nécessaires pour faire face à l'imprévu.

Le régime de la propriété indéfiniment divisible commence également à développer ses conséquences fâcheuses, depuis que la division dépasse la mesure qui convient à la bonne culture. Les frais augmentent; les bénéfices diminuent; les emprunts grèvent de plus en plus la petite propriété. Pour y faire face, il faudrait l'emploi des machines, des procédés qui simplifient et fécondent tout à la fois l'agriculture. Aujourd'hui il est avéré qu'au prix normal du blé le petit propriétaire et le fermier se ruinent. Pour les relever, il leur faut ces années de disette qui font tant souffrir les classes industrielles par le prix exorbitant des denrées.

Cet état de choses ne peut qu'empirer, et démentir de plus en plus les espérances de l'école libérale. Il doit aboutir à une transformation de l'industrie qu'elle était loin de prévoir, et dont les symptômes déjà manifestes sont bien de nature à troubler sa sécurité, sinon à ébranler sa foi. Cette transformation, c'est la ruine de la concurrence, l'absorption du petit commerce, de la petite industrie, de la petite propriété; dans le grand commerce, la grande industrie, la grande propriété; c'est l'avénement d'une nouvelle féodalité financière, industrielle, commerciale, agricole, au moyen de la concentration des capitaux; c'est le règne des *barons* de la finance, de l'industrie et du commerce, au grand profit du capital, et au détriment du travail. Car ce serait une

étrange illusion de croire que cet écrasement de la bourgeoisie par l'aristocratie nouvelle tournera à l'avantage des classes ouvrières. Il est bien vrai que le peuple aurait la satisfaction (si ce n'est pas le calomnier) de voir la bourgeoisie retomber dans ses rangs; mais le niveau de la servitude et de la misère, pour être plus général, n'en serait que plus accablant pour lui. Aujourd'hui la bourgeoisie touche au peuple; la vie devient presque identique, et par suite sympathique, à ce degré où le bourgeois et l'ouvrier n'ont rien qui les distingue, sinon une petite différence de fortune. L'ouvrier rêve la condition du bourgeois, et, s'il n'y arrive pas aussi souvent que le méritent ses efforts et son esprit d'ordre, il peut toujours l'espérer, parce que la distance qui les sépare n'a rien de décourageant. Dans cette aristocratie qui se prépare, non seulement l'ouvrier ne gagnera rien à l'extinction de la bourgeoisie, mais il y perdra l'espérance. D'ailleurs, s'il souffre de l'anarchie actuelle causée par la concurrence des capitaux et des intérêts individuels, il souffrira bien autrement de la tyrannie de ces capitaux et de ces intérêts concentrés en puissantes maisons, qui, comme autant de grandes forteresses féodales, écraseront toute initiative, toute industrie individuelle. Il n'est même pas assuré, sous cette tyrannie toute puissante, contre les misères de concurrence; car si la féodalité le délivre de la petite anarchie, elle lui en prépare une autre dans de grandes et effrayantes proportions : c'est l'anarchie qui résultera de la concurrence des grandes maisons entre elles.

Tel est l'avenir économique de la société actuelle, si la science ou la révolution n'y met ordre : la petite propriété, la petite industrie, le petit commerce qui forment les classes moyennes disparaissant dans la plèbe des travailleurs; une aristocratie opulente et toute puissante; tout le reste en bas, mais bien bas, végétant dans les conditions du travail de l'atelier et du service domestique. Il est possible que ce régime soit fécond en merveilles industrielles; que la richesse d'une société ainsi organisée économiquement atteigne à des chiffres fabuleux, que les palais soient d'or, et les villes de marbre; que les villas, les musées, les

bibliothèques regorgent de chefs-d'œuvre; qu'une certaine espèce d'artistes et de gens de lettres batte des mains en recueillant les reliefs de ces somptueux banquets. Mais quel régime pour la dignité et la moralité humaines! Et comme dans une pareille société, dont l'iniquité est la base, dont la misère est la destinée générale, rien n'est moins assuré que l'ordre et la sécurité des intérêts, il n'y a pas à chercher longtemps pour comprendre que le seul gouvernement qui lui convienne, c'est un despotisme, sous n'importe quelle forme, qui maintienne l'ordre et la sécurité par l'appareil menaçant d'une force militaire irrésistible. Car il ne faut pas moins que la vue continuelle, la crainte salutaire des moyens de répression, pour refouler au fond des cœurs les sentiments de haine et d'envie, les appétits furieux qui feraient explosion au moindre incident. Si cette aristocratie riche, oisive, matériellement heureuse, s'avisait de rêver un autre bonheur, une autre vie, un peu de liberté, de dignité, de respect pour les personnes et les idées, elle aurait grand tort, et en serait cruellement punie par l'expérience, sitôt que le despotisme qui l'opprime et la protége viendrait à lui manquer. L'autre société, qui travaille et souffre sous celle-là, monterait bien vite à l'assaut de la magnifique cité, si un mur d'airain et de bronze ne lui en défendait l'accès. Voilà les conséquences politiques et sociales de l'organisation actuelle du travail, conséquences bien imprévues sans doute, mais inévitables, et dont quelques-unes commencent à se développer sous les yeux de l'école libérale. Une féodalité industrielle sous le despotisme militaire, quel dénoûment pour une Révolution qui a livré de si terribles, de si glorieux combats pour la sainte cause de la liberté et de l'égalité! Mais cela prouve quelle part il faut faire à l'économie politique dans les questions qui semblent exclusivement du ressort de la politique pure. Celle-ci le plus souvent ne peut que montrer le but; c'est à l'économie politique à trouver les moyens. La Révolution, fort peu économiste de son métier, n'a pu rien prévoir de toutes ces choses.

Un tel état politique et social semble rejeter les sociétés euro-

péennes bien loin de la démocratie. Peut-être est-ce tout le contraire, et y a-t-il lieu de dire ici que les extrêmes se touchent. La féodalité et le despotisme militaire peuvent être, pour la *barbarie*, des institutions durables, nécessaires à l'ordre, et même au progrès social. La Russie et l'Autriche en sont des exemples. Mais ces institutions ne sont jamais que des accidents ou des nécessités provisoires dans les sociétés en pleine civilisation, à moins que celles-ci ne soient condamnées au sort des bas empires. Or il n'y a pas une des grandes sociétés modernes qui ait à redouter prochainement une pareille fin. Loin d'en être arrivées à une période de décadence et de vieillesse, elles entrent à peine dans leur période de maturité. Ce sont les classes qui vieillissent et passent vite. Les sociétés elles-mêmes, prises dans leur grande source de vie, le peuple, sont pleines de séve, de force et de jeunesse. Elles sont si jeunes encore, qu'elles n'ont, dans le cours de leur histoire, connu que des formes politiques provisoires, et qu'elles ne font qu'aspirer, sans l'avoir atteinte, vers leur forme définitive, la démocratie. Il n'est ni impossible, ni même improbable qu'elles y arrivent par des voies en apparence contraires, par la féodalité industrielle et le despotisme militaire, dernières conséquences de l'état économique actuel. Le problème révolutionnaire se trouverait alors simplifié. Ce n'est plus entre le peuple et la bourgeoisie, c'est à dire entre la majorité et une imposante minorité que se débattrait la question ; c'est entre tous et quelques-uns. L'égalité d'une société dans la servitude et la misère n'est pas sans doute la meilleure préparation possible au régime de la démocratie. Mais c'est souvent une facilité pour l'établir, en ce qu'elle permet de faire *table rase* sans ébranler le corps social dans ses plus profondes racines. L'œuvre est bien plus simple et bien plus facile alors pour la révolution, qui n'a affaire qu'à une aristocratie et à un despotisme. Mais quoi qu'il arrive, que les sociétés modernes aillent à leur fin par le chemin de la liberté ou par celui de la dictature, par le procédé des réformes ou par le procédé des révolutions, la démocratie est le terme assuré de leurs efforts et de leurs épreuves.

CHAPITRE IX.

CONDITIONS INTERNATIONALES DE LA DÉMOCRATIE.

Voilà bien la société démocratique dans le sens complet du mot, morale, éclairée, homogène, libre de toute servitude intellectuelle, industrielle, économique, possédant enfin toutes les conditions *intérieures* d'organisation et de prospérité. Mais il lui reste encore une dernière condition à remplir, à moins qu'elle ne soit destinée à fleurir dans les forêts du nouveau monde. Quelque part qu'on la place dans l'ancien, cette société subira l'influence du voisinage; elle doit vivre, se développer au milieu d'un système de nations dont l'esprit, les institutions, les entreprises modifieront sa destinée. Tel peuple voisin peut être un obstacle ou un secours, un péril ou une sûreté pour notre démocratie. Il est vrai qu'une société trouve en elle-même sa meilleure garantie d'indépendance, de liberté, de prospérité. Toute nation qui, pour vivre tranquille, compte sur la faiblesse ou sur la bienveillance de l'étranger, est vouée à la conquête ou à la domination de ses voisins. Donc, si bien entourée que soit notre démocratie, et si avancée que soit la civilisation générale au sein de laquelle elle se mouvra, elle fera bien de prendre toutes ses sûretés contre l'invasion de ses voisins. Places fortes, matériel de guerre, institutions militaires, esprit militaire surtout, dans le bon sens du mot, développé, entretenu par une forte éducation et de continuels exercices, rien ne doit lui manquer de ce qui peut la défendre contre les agressions du dehors.

Mais, quoi qu'elle fasse dans ce but, il ne peut être indifférent pour son organisation intérieure d'avoir autour d'elle la barbarie ou la civilisation, le despotisme ou la liberté, un peuple guerrier ou un peuple industriel et commerçant. Son indépendance, sa sécurité, son bien-être peuvent lui commander des précautions qui l'obligent à modifier cette organisation d'une façon contraire à

ses principes, quelque démocratique que soit la société elle-même. Ainsi l'institution des armées permanentes est un danger pour toute société libre, et une anomalie pour toute société démocratique. Mais d'autre part, en face d'un peuple belliqueux et puissant chez lequel cette institution est en pleine vigueur, la démocratie ne peut rester désarmée. Si ses milices suffisent à peine pour la défense du territoire, elles ne pourront assurer au pays l'influence politique qui est une des conditions de la grandeur nationale. Il lui faudra donc maintenir le même système militaire que ses voisins, au péril de sa liberté, et au grand préjudice de ses finances. Autre exemple. La centralisation excessive et anti-démocratique, en ce qu'elle est dangereuse pour la liberté individuelle, et gênante pour l'initiative des communes. Mais ne serait-il pas imprudent de la réduire, en présence d'une nation agressive, puissante, fortement centralisée? L'unité de gouvernement, si nécessaire à la défense nationale et à l'action extérieure, sera-t-elle aussi forte avec un président élu qu'avec un roi héréditaire? Les plus nobles, les meilleures institutions politiques de la démocratie ne seront-elles point autant de causes de faiblesse contre les redoutables monarchies qui l'environnent? Un dernier exemple. Le système prohibitif, en fait de commerce et d'industrie, est encore une de ces mesures contraires à la liberté et à la vraie démocratie. Et pourtant, s'il est en pleine vigueur chez les voisins, comment notre société démocratique pourra-t-elle, pour la gloire de ses principes, maintenir le libre échange, au péril de l'industrie nationale, et au seul profit de la production et de la consommation étrangères? Voilà les principes faussés par une nécessité impérieuse, et l'essor de la démocratie forcément entravé par le maintien d'institutions contraires à sa nature. Une certaine harmonie sociale, politique, économique entre les peuples voisins semble donc indispensable pour que chacun d'eux puisse se développer librement.

Est-il nécessaire, pour la sécurité d'une société démocratique, que les peuples qui l'entourent aient exactement les mêmes institutions sociales, économiques et politiques? Ce serait trop exiger,

et ajourner ainsi indéfiniment l'avénement de la démocratie. Dans le grand voyage de l'Humanité vers la suprême civilisation, tous les peuples ne marchent point du même pas. Même à ne considérer que le système des nations les plus civilisées, il y a des inégalités considérables, et il est impossible que toutes s'avancent de front dans les voies de la démocratie. Les unes précèdent, et les autres suivent. Pour s'organiser complétement et se développer en toute liberté, une société démocratique a seulement besoin de rencontrer en face d'elle des peuples assez civilisés pour ne plus se laisser entraîner à la conquête par les instincts barbares ou militaires, et assez libres pour n'être point à la merci des volontés belliqueuses ou ambitieuses d'un seul homme. La civilisation et la liberté réunies sont des garanties de sécurité suffisantes pour une société démocratique, abstraction faite des formes particulières de gouvernement.

C'est ainsi, par exemple, que la France pourra entrer en pleine démocratie, quand elle en aura réuni toutes les conditions intérieures, sans attendre que l'Angleterre, ou l'Allemagne, ou l'Italie, ou l'Espagne aient accompli le même progrès politique. Il suffit que ces nations soient libres, quelle que soit la forme de leur gouvernement, aristocratique ou démocratique. Il serait donc insensé de faire violence au temps et au caractère national des peuples voisins, de leur imposer par la force des institutions qu'ils ne seraient ni préparés ni disposés à accueillir : et cela pour arriver à une unité absolue, mais prématurée et artificielle, dans le système des États européens. Assurément rien n'est plus désirable que l'identité des gouvernements pour l'avenir de la démocratie. Son essor chez un peuple sera toujours plus ou moins entravé et ralenti, tant que les autres resteront attachés aux institutions aristocratiques ou monarchiques. L'idéal serait un système parfaitement homogène de peuples également libres, républicains, démocratiques, formant les États-Unis d'Europe. Mais cet idéal est un rêve dont la situation sociale et politique de l'Europe ne permet pas la réalisation prochaine. La fédération des grands peuples civilisés, comme la France, l'Angleterre, l'Allemagne,

l'Italie, la Péninsule ibérique, est tout ce qu'on peut espérer dans un avenir peu éloigné. Ce jour-là la cause de la civilisation, de la liberté et de la démocratie sera définitivement gagnée. La barbarie ou la force militaire des autres nations de l'Europe et de l'ancien monde ne sera plus à craindre. C'est la civilisation qui conquerra la barbarie; c'est l'intelligence qui dominera la force. Le fantôme du *panslavisme*, effrayant dans la division et la dissolution actuelles de l'Europe civilisée, se dissipera, soit que l'Occident neutralise la Russie par la reconstitution de la Pologne et des nationalités danubiennes, soit qu'il la civilise et la réduise à n'être plus que l'organe de la civilisation européenne en Orient. Autour de ces États-Unis graviteront les peuples attardés de l'ancien monde jusqu'au jour de leur complète assimilation, comme autour des États-Unis américains gravitent les peuples moins avancés du nouveau.

LIVRE II.

L'ÉTAT DÉMOCRATIQUE.

CHAPITRE PREMIER.

INDIVIDUALISME. — COMMUNISME. — DÉCENTRALISATION.

Toutes les idées, vraies ou fausses, émises par les diverses écoles politiques sur l'État et ses rapports avec l'individu, dérivent de leur manière de concevoir et de définir la société. Toute société comprend au moins deux éléments, l'individu et l'État, dont le juste rapport constitue la liberté et l'ordre. Les sociétés modernes, en raison de leurs vastes proportions, en comportent trois : l'État, l'individu et la commune, indépendamment d'autres unités plus ou moins artificielles qu'on nomme cantons, comtés, arrondissements, départements, provinces. Droits de l'individu, droits de l'État, droits de la commune, voilà ce que la science politique a pour objet de bien définir. Or, il est une école qui absorbe l'individu dans l'État : c'est le *communisme*. Il en est une autre qui supprime l'État au profit de l'initiative individuelle : c'est l'*individualisme*. Il en est une troisième qui le supprime au profit de la commune : c'est la *décentralisation* proprement dite. Toutes les autres écoles politiques ne diffèrent de celles-là que par des nuances et des degrés; elles s'y rapportent naturellement comme à leurs types primordiaux. Ces trois écoles elles-mêmes ont chacune pour principe une certaine conception de la société. Le communisme est la doctrine des philosophes qui assimilent l'unité sociale à l'unité intime et organique des êtres vivants. L'individualisme est la doctrine de ceux qui ne voient dans la société

qu'une collection d'individus, simplement unis entre eux par l'intérêt et la raison. La décentralisation est la doctrine de ceux qui ne voient dans la société qu'une agrégation de communes réunies par des nécessités ou des convenances géographiques.

L'école politique de l'*individualisme*, qu'elle le sache ou qu'elle l'ignore, est la fille de cette philosophie qui ne croit qu'aux individus et refuse toute réalité objective aux universaux ; elle n'est que l'application de l'*empirisme* à la définition de la société. Si l'*universel* n'est qu'un mot, et que tout se réduise à de simples rapports d'individus, les seuls êtres réels, que peut être une société, sinon une collection d'individus? Les mots *nation, peuple, cité* n'expriment qu'une unité collective, un nombre, une abstraction; et l'État qui les représente n'est qu'une autre abstraction. C'est une institution qui peut avoir sa nécessité dans une société barbare et brutale où le droit est à la merci de la force, mais qui n'a plus de raison d'être dans une société éclairée et civilisée. On peut lui appliquer ce qu'un philosophe du siècle dernier disait des gouvernements : le meilleur est celui qui se fait le moins sentir. Le dernier mot de cette école est *anarchie :* c'est à dire liberté individuelle absolue; suppression de toutes mesures restrictives, préventives et même répressives; plus de gouvernement, d'administration, d'autorité, sous une forme et dans une mesure quelconque (1); enfin la liberté individuelle se réglant elle-même sur l'expérience des conséquences de ses délits ou de ses crimes, conséquences plus funestes pour l'individu, qui en pâtit nécessairement, que pour la société, dont elles ne peuvent atteindre gravement la constitution. Dans cette doctrine, toute organisation sociale se réduit à l'association volontaire et à l'assurance mutuelle. L'État est un mot de trop dans le dictionnaire politique; le mot de Société lui-même n'y exprime que la somme des individus qui la composent. Toute loi écrite disparaît devant la grande loi de la Nature, qui seule punit ou récompense l'agent moral; tout système

(1) Sous ce rapport, la logique de M. de Girardin est encore plus radicale que celle de M. Proudhon. C'est véritablement le dernier mot de l'individualisme.

de garanties sociales et politiques fait place à l'ordre éternel fondé dans les sociétés par la main qui a créé et maintient l'harmonie des mondes. Voilà l'idéal de l'école individualiste.

La plupart des publicistes de cette école sont trop sensés pour supposer que cet idéal puisse être réalisé dans l'état actuel des sociétés modernes, même les plus avancées. Ils savent que la société américaine elle-même en est encore fort loin, si faible qu'y soit l'action de l'État, en tout ce qui concerne l'administration. Ils en réservent donc l'application complète pour une époque plus ou moins éloignée, où l'éducation aura transformé la démocratie en une société de sages et de bienheureux. Néanmoins, si croyant que l'on soit à la perfectibilité indéfinie des individus et des sociétés, il est difficile de prendre cette utopie au sérieux. Comment supposer que, dans cette société de sages, il ne restera pas toujours assez de fous et de furieux pour troubler la pacifique *anarchie* des honnêtes gens? Et les sages eux-mêmes n'ont-ils pas leurs heures de passion et de folie? Comment croire que, dans cette société de bienheureux, il n'y aura pas toujours quelques déshérités de la fortune qui seront bien tentés de s'en prendre à leurs voisins de leurs mécomptes mérités ou immérités? Et, après tout, quand une société en serait venue à ce degré de perfection et de richesse où l'anarchie pourrait lui être appliquée sans grand danger pour l'ordre social, cette utopie n'en serait pas moins contraire à la définition même de la société. L'homme fût-il parfait, cela pourrait dispenser la société de faire des lois pour réprimer et punir, mais non de s'organiser de manière à faire prévaloir partout et toujours l'intérêt public sur l'intérêt privé, si légitime qu'il paraisse d'ailleurs. Les plus honnêtes gens, dans le mouvement absorbant de leurs affaires personnelles, ont besoin de règle, de mesure, de direction, soit pour rester dans les limites de la justice, soit pour s'engager dans les œuvres d'utilité générale. Enfin, on ne voit pas que, dans les êtres de la Nature, la perfection des éléments dispense de l'unité organique qui les fait vivre, agir comme de véritables individus. Il en est de même de la Société. Si parfaits que puissent être les hommes qui la

composent, la collection des individus ne formera une vraie société qu'autant qu'elle sera organisée. Or cette organisation, quels qu'en soient le nom, la forme et l'origine, n'est autre chose que l'État. Le jour de l'*anarchie* ne doit donc jamais venir, quelque degré de perfection qu'atteigne l'Humanité. L'idéal de la démocratie n'est pas la suppression, mais la réduction de l'État aux fonctions et aux œuvres qui lui sont propres. Le vrai progrès démocratique consiste à le faire rentrer dans ses justes limites, sans lui rien enlever de ses véritables attributs.

Quant à cette autre école également contraire à toute centralisation, qui tend à substituer à l'action de l'État, non plus l'initiative individuelle, mais l'initiative communale, elle compte beaucoup plus de partisans. Dans ce système, une société n'est pas une collection d'individus, mais une agglomération de communes. La commune est l'élément constituant, le véritable individu de la Société. Voilà toute la différence. Du reste, les communes jouissent entre elles de la même liberté, du même *laisser faire et laisser passer* que les individus dans le système précédent. Pas plus d'État, pas plus d'administration générale; moins encore, s'il est possible, parce qu'une collection d'individus se passe moins facilement d'administration centrale qu'une collection de communes. L'indididu est un atome par trop incomplet pour se suffire à lui-même dans ce pêle-mêle des passions et des intérêts divers; tandis que la commune est un tout qui trouve déjà bien des ressources dans la variété de ses éléments pour la défense de l'ordre et de la liberté. La commune est une cité, un État dans de moindres proportions. L'idéal du système serait l'indépendance absolue de la commune, possédant son administration complète, justice, police, armée, instruction, finances, travaux publics, etc., etc.

Mais la nature même des choses ne comporte pas cette perfection. L'indépendance absolue suppose un parfait isolement. En réalité, les communes ont entre elles des rapports de toute espèce, rapports d'industrie, de commerce, de science, de travaux d'utilité générale. Elles ont, d'ailleurs, des rapports avec l'étranger,

qui réclament, dans certains cas et dans certaines crises, le concours de toutes les volontés, de toutes les passions, de toutes les forces nationales. Si la fédération américaine a triomphé des armées de l'Angleterre, c'est parce qu'elle a eu affaire à des forces militaires peu nombreuses, et qu'elle a trouvé Washington. Ses échecs et la lenteur de ses progrès doivent être principalement attribués à la faiblesse du gouvernement central. Mais là n'est pas le côté le plus faible du système. La centralisation a ses dangers comme elle a ses avantages, même pour la défense nationale. A défaut de l'État, la nationalité reste, c'est à dire l'unité de sentiments, d'intérêts, d'idées qui animent cette vaste agglomération de communes. Le patriotisme a fait des prodiges dans tous les temps et dans toutes les conditions politiques et sociales. Où les vices de la décentralisation absolue se révèlent, c'est dans les rapports des communes entre elles et vis à vis de la grande Société dont elles sont les éléments. Si l'on descend aux conséquences pratiques de ce système, on tombe dans l'absurde et l'impossible. Qu'est-ce qu'une société où chaque commune aurait sa justice, son université, sa police, sa force armée, son système de finances et de travaux publics? Les sociétés les plus modernes avaient cru jusqu'ici avoir accompli un grand progrès en ramenant à un type, à un système unique toutes les singularités locales dont le moyen âge nous avait offert le pittoresque et anarchique tableau. C'était une erreur, s'il faut en croire les partisans de la décentralisation absolue. C'est l'unité, l'ordre, l'organisation qui seraient l'enfance de l'art; c'est l'incohérence, le chaos, l'anarchie qui en seraient la perfection. Quand une école politique en vient à ces extrémités, elle est jugée sans retour.

Encore si la liberté se trouvait à l'aise dans cette anarchie! Mais l'école politique qui supprime l'État au nom de la liberté oublie qu'il n'y a pas de pire tyrannie que celle de la commune. Car, si l'on veut que l'ordre et la paix y règnent, il faudra que l'autorité communale y soit forte, d'autant plus forte qu'elle est l'unique garantie de l'ordre, en l'absence de toute autorité et de toute administration centrale. Pour que là police y fasse respecter

les personnes, que la justice y fasse prévaloir ses arrêts, que la force armée en assure l'empire, que l'enseignement se développe sans obstacle, que les travaux d'art et d'utilité s'exécutent en temps convenable, que les finances y soient bien administrées, il faudra y tendre tous les ressorts du gouvernement. Les sociétés de l'antiquité, les cités italiennes du moyen âge, les plus libres, les plus démocratiques, nous offrent de curieux exemples de ce despotisme communal. On y voit combien la police y est inquiète et tracassière, comme elle y atteint la vie privée aussi bien que la vie publique. La première peut rester fermée à l'œil calme et indifférent de l'État, non au regard pénétrant et inquisiteur de la cité. La justice a, dans celle-ci, des rigueurs nécessaires en face des passions qui la contestent, inutiles quand c'est l'État qui la rend dans sa haute et tranquille impartialité. La force armée y a des violences, des brutalités que rend inévitables le sentiment de sa faiblesse et des obstacles qu'on oppose à ses exécutions. La dignité de l'enseignement, quant au choix et au traitement des maîtres, est à la merci des influences et des préjugés de localité. L'État qui voit de haut les choses et les personnes, les apprécie, les juge, les traite avec d'autant plus d'équité et de mesure, qu'il est étranger aux préjugés, aux passions, aux discordes de la commune. Il intervient comme un arbitre, comme un juge, comme un maître désintéressé. J'entends l'État démocratique, identique avec la Société elle-même, dont il ne se sépare jamais; non ce faux État, mélange impur d'intérêts généraux et particuliers, qui se trouve personnifié dans un homme, une famille, une caste ou une classe de la grande Société. Celui-ci est trop personnel pour être un arbitre impartial, un juge équitable, un maître bon pour tous.

Est-il besoin d'avertir que ces critiques ne s'adressent point à la libérale et salutaire doctrine d'une sage décentralisation? Sans nier les services et les droits de l'État, sans songer le moins du monde à supprimer les administrations générales de la police, de la justice, de l'université, de l'armée, des finances, des travaux publics, etc., de judicieux publicistes font à l'État sa juste part

réglée sur l'absolue nécessité, et réservent à la commune toutes les œuvres, toutes les affaires, toutes les institutions qui sont de son ressort et de sa compétence. Outre que ce système est dans le vrai, en retirant à l'État ce qui n'appartient point à l'État, il a le précieux avantage de préparer, de former les citoyens au gouvernement et à l'administration de la grande Cité nationale par l'exercice des droits et le maniement des affaires de la petite cité communale.

En face des deux écoles qui suppriment l'État au profit de l'initiative individuelle ou communale, on en rencontre une autre qui supprime cette initiative au profit de l'État. Abusant de la définition qui fait ressortir l'unité organique du corps social, cette école absorbe la Société tout entière dans l'État, sans tenir compte des éléments dont elle se compose. Elle oublie que ces éléments sont des hommes, c'est à dire des *personnes* qui ne peuvent être réduites, à l'instar des choses, au rôle de moyens et d'instruments. Tantôt, préoccupée d'unité, d'ordre, de symétrie, de beauté, elle ne voit dans la Société qu'un Tout, dans les individus qui la composent que des parties, dans la politique qu'un problème d'architecture. Tantôt, empruntant sa conception à l'histoire naturelle, elle assimile la société aux êtres vivants; elle fait des individus et des communes de simples organes à l'usage d'un Être social, proclamé la seule, la vraie fin de toutes les activités individuelles.

Dans la première conception, la société n'est qu'une *matière* en quelque sorte, qu'il est permis de traiter avec toute la liberté des procédés de l'art, pourvu qu'on en fasse une belle œuvre. Ici la machine, la statue, c'est l'État. La politique est un art; elle a pour règle de sacrifier les détails à l'ensemble. C'était le sentiment de ce grand artiste de l'antiquité, Platon, qui portait dans la politique, comme dans tout le reste, sa passion du beau. Et quand ce sentiment, fondé d'ailleurs sur une philosophie qui a le goût des abstractions, est encore fortifié par le spectacle des misères d'une démocratie en délire, et des austères institutions d'une aristocratie héroïque; quand le philosophe artiste a sous les yeux la

république d'Athènes et la république de Sparte, rien n'est plus simple à comprendre que cette utopie de la *République*, dans un état social dont la première loi était le sacrifice complet de l'individu à la cité. Or beaucoup de doctrines modernes, qui ont soutenu la thèse de l'absorption de l'individu dans l'État, sont ou des commentaires de l'utopie de Platon, ou des souvenirs plus ou moins transformés des cités antiques.

Dans la seconde conception, la Société est une unité *naturelle* et *organique*, un être véritable, parfaitement analogue aux êtres de la Nature, chez lesquels la vie est une dans la diversité de ses éléments matériels La dualité de l'*âme* et du *corps* est la loi de l'être social comme de l'être vivant. C'est l'État qui est l'*âme*, et la collection des individus et des communes qui forme le *corps*. Le rapport des deux principes est le même dans l'ordre de la Société que dans l'ordre de la Nature : de même que les organes ont pour fin la vie générale de l'être organiqne, de même les individus et les communes ont pour fin la vie générale de l'Être social. Ce ne sont que des instruments au service d'un Principe supérieur qui seul a sa fin en lui-même. De là le mépris des individualités, personnes ou communes, et l'exaltation de l'État. C'est la théorie la plus profonde qui puisse être donnée du communisme. Elle repose, comme on voit, sur une analogie empruntée à l'histoire naturelle.

Le communisme, sans cesse réfuté par ses conséquences pratiques, s'est presque toujours relevé par la théorie. C'est que les publicistes sont rarement assez philosophes pour remonter jusqu'aux principes de leur science. Toute doctrine qui prive l'homme de la liberté et le réduit à l'état de machine, est jugée par le bon sens et la morale, quelle que soit d'ailleurs la grandeur ou la beauté du but qu'elle se propose. Vainement elle parle de dévouement et de sacrifice, d'ordre et de salut social. Ces sublimes sentiments et ces nobles fins empruntent toute leur sublimité et toute leur noblesse de la liberté. Le sacrifice de la propriété, de la vie, des plus chères affections domestiques à la cité n'est beau qu'autant qu'il est volontaire. L'ordre n'est d'un si grand

prix dans une société qu'autant qu'il résulte du concours des volontés libres. Lors même que le communisme atteindrait son but, et que, par l'action universelle et constante de l'État, il arriverait à faire une Société bien ordonnée, puissante, matériellement heureuse, il n'en serait pas moins une dégradation de l'humanité, instinctivement condamnée par la conscience. Mais un principe vrai ne porte pas plus de funestes conséquences qu'un bon arbre de mauvais fruits. Si le communisme est déplorable dans ses conséquences, c'est qu'il est faux dans son principe. Qu'est-ce en effet que ce principe, sinon une abstraction réalisée, c'est à dire l'État séparé de l'individu, et posé comme fin de la Société. Or là est toute l'erreur. C'est l'homme qui est la fin. L'État n'est que le moyen, moyen nécessaire, il est vrai, à l'accomplissement des destinées individuelles. La Société n'a pas pour but la force, la grandeur, la gloire de l'État; c'est l'État, au contraire, dont l'organisation a pour but le progrès incessant de la moralité, de l'intelligence, du bien-être de tous les membres de la Société, L'État n'est donc pas le maître, mais le serviteur de la Société. C'est ce rôle qui lui confère tous ses droits sur l'individu et la commune. Lui qui peut tout pour la liberté, la moralité, l'éducation, le bonheur des individus, ne peut rien absolument pour leur servitude, leur corruption, leur abrutissement, leur misère. Contre les *droits de l'homme* l'État n'a aucun droit. Le droit humain est aussi inviolable pour l'État dans une seule personne que dans la Société tout entière. En un mot, l'État est fait pour la Société, non la Société pour l'État.

Les doctrines communistes contemporaines, il faut le reconnaître, proviennent d'une autre origine. C'est l'économie politique plutôt que la philosophie qui les a inspirées. Elles ont jailli spontanément du spectacle des désordres et des misères d'une société livrée à l'anarchie du *laisser faire* et du *laisser passer*. Ni le goût de la mécanique sociale n'égare leurs partisans, ni une analogie tirée de l'histoire naturelle ne les séduit; ce qui les attire au despotisme de l'État, c'est le sentiment d'un tout puissant remède au mal social envisagé sous toutes ses formes. Ils trouvent qu'avant de

vivre libres, il faut d'abord que les membres de la société vivent; en quoi ils ont parfaitement raison. Leur tort est de faire trop bon marché du reste. Ils oublient que le reste, c'est la liberté la dignité, la conscience, c'est à dire ce qu'il y a de meilleur, de plus *humain* dans l'humanité. Vivre d'abord, c'est la première loi des corps; mais vivre libre est la première loi des âmes. La misère du corps entraîne certainement la servitude de l'âme; nulle doctrine n'a mieux mis cette vérité en lumière que le socialisme. Mais parmi les écoles qui se réunissent sous ce nom, le communisme, en livrant tout à l'initiative et à l'autorité de l'État, se montre plus soucieux du bien-être que de la dignité de l'homme. Les sociétés humaines ne sont pas des troupeaux qu'il suffise de conduire dans de gras pâturages. Le gouvernement des âmes a de tout autres conditions, dont la première est la liberté. Est-il besoin d'ajouter que cette critique du communisme contemporain ne touche en rien à ces écoles socialistes qui se préoccupent du bien-être du peuple, surtout en vue de sa moralité et de sa liberté?

Tous ces systèmes ne sont guère acceptés dans leurs dernières conséquences que d'un très petit nombre d'esprits esclaves de la logique. On peut en admirer le parfait enchaînement et la rigueur géométrique; mais les hommes d'État les laissent généralement régner dans l'école. Néanmoins, s'ils ont peu de prise sur la politique pratique comme systèmes absolus, ils la gouvernent par leurs tendances et leurs principes, que tempèrent plus ou moins les vérités de l'expérience. Les logiciens à outrance sont rares et peu suivis; mais il ne manque pas d'écoles très pratiques qui font la part trop large, les unes à l'initiative individuelle, les autres à la commune, d'autres à l'État. La raison de ces divergences doit être cherchée dans le défaut de notions précises sur les vrais rapports de l'Individu, de l'État et de la Commune. Tous les bons esprits sont d'accord sur l'impossibilité de supprimer tel ou tel élément du problème politique, et sur la nécessité de les concilier dans une mesure convenable. La difficulté est de trouver cette mesure, de définir la fonction précise, de déterminer la juste part de l'Individu, de la Commune et de l'État, dans le phénomène

complexe de l'économie sociale. On convient aisément que l'État, la Commune et l'Individu ont chacun leurs droits et leurs affaires. Mais à quel signe reconnaître ce qui est l'œuvre de l'État, de la Commune, de l'Individu, ce qui est affaire publique ou privée? Tant que la ligne de démarcation qui sépare ces divers départements n'a pas été nettement tracée, la confusion est bien naturelle, et l'usurpation inévitable, de quelque part qu'elle vienne. Mais avant d'en venir aux rapports, il convient de parler des termes. Qu'est-ce que l'Individu? Qu'est-ce que la Commune? Qu'est-ce que l'État dans la Société?

CHAPITRE II.

L'INDIVIDU.

On peut opposer l'Individu à l'État, dans cette unité collective qu'on nomme Société; on ne peut opposer l'Individu à la Société elle-même. La raison en est que l'homme, conçu hors de la Société, n'est qu'une abstraction. La Société n'est pas seulement pour lui un utile auxiliaire, un moyen de perfectionner sa nature et de compléter sa destinée. C'est la condition même de sa vie, et la loi de tout son être : il n'est vraiment, homme que par la Société; il ne peut s'en détacher sans cesser de l'être. Sociable par instinct nos moins que par besoin, l'homme ne vit, ne pense, ne parle, ne possède qu'en Société et par la Société. Il ne faut donc point parler des droits *naturels*, si par ce mot on veut dire, comme les philosophes du dernier siècle, que l'Individu les tient d'un certain état de nature antérieur à l'état social. Tout droit individuel est en même temps un droit social, en ce sens qu'il se fonde sur l'état de société.

Et pourtant la distinction du droit individuel et du droit social est parfaitement fondée. Comment? c'est ce qu'il s'agit d'expliquer.

Si l'Individu n'existe que dans la Société et par la Société il ne s'ensuit pas qu'il doive y être considéré comme simple élément d'un tout, ou comme membre d'un vaste organisme. Il ne faut jamais oublier, en pareille matière, que l'homme est un être libre par la volonté, une *personne*. Or, selon la remarque profonde de Kant, nulle personne ne peut être traitée comme une *chose*, comme une simple *force* de la nature; nulle ne peut devenir un instrument entre les mains d'une puissance supérieure, ne peut servir à la fin d'un être plus fort ou même plus parfait, cet être fût-il la Société elle-même. En sa qualité d'être libre et moral, l'Individu a sa propre fin en lui-même, il ne peut donc jamais être traité comme un moyen, comme un rouage de la machine sociale, jamais sacrifié à l'unité, à l'ordre, à la beauté, à la puissance, à la grandeur de la Société. L'école libérale a raison de le proclamer : ce n'est pas l'Individu qui a sa fin dans la Société; c'est la Société qui a sa fin dans l'Individu, alors même qu'elle est la condition, la loi de toute destinée, de toute existence individuelle.

De là le droit individuel. Si ce droit est antérieur et supérieur à toute loi positive, à toute convention, à toute institution sociale, ce n'est point en vertu de l'état de nature, imaginé par la philosophie du dernier siècle. Cet état est une fiction qui ne peut être la source d'aucun droit. Le principe du droit individuel doit être cherché dans la nature même de l'homme. Être libre par essence, l'homme ne peut perdre sa liberté, sans perdre son *humanité*, sans tomber du rang des *personnes* dans l'ordre des *choses*. Il n'y a pas de loi, de convention, de nécessité sociale qui puisse le dépouiller légitimement de sa qualité essentielle et distinctive. Le respect de la liberté dans toutes ses manifestations, dans sa pensée, dans sa parole, dans son action, dans sa personne, dans sa propriété, voilà tout le droit individuel.

La liberté est si bien l'attribut distinctif de l'homme, qu'elle peut servir de mesure à l'histoire et à la politique, dans le tableau des progrès de l'Humanité. Dans l'enfance des peuples, comme dans l'enfance des individus, la personne humaine est faible et

indécise. De même que, dans la seconde, elle se confond en quelque sorte avec la nature dont elle suit les lois, de même, dans la première, elle se confond avec la société, race, tribu, nation, dont elle suit instinctivement tous les mouvements. A vrai dire, elle est alors plutôt un membre d'un corps, un élément d'un Tout qu'un être politique, un citoyen d'une véritable *société*. Peu à peu, la liberté de l'individu se dégage, à mesure que son intelligence se développe, que sa raison se forme, que son activité s'exerce. La *nature* cède à la *personne*, l'instinct au droit, le besoin à la justice; la *race*, la *tribu*, la *nation* se transforme en une vraie *société*, où le *patriote* est devenu *citoyen* : le droit individuel est fondé. Si l'Individu continue d'obéir à la loi sociale qui veut que chacun se dévoue pour tous, c'est comme personne libre comprenant que son devoir et sa destinée est d'agir ainsi, et non plus comme une force aveugle servant d'instrument à une puissance supérieure qui agit pour elle-même.

Ici se présente une grave difficulté. Que devient le droit social, dans une pareille théorie? Si la Société a sa fin dans l'Individu, comment le droit social peut-il être supérieur au droit individuel? Rien de plus simple à établir, pourvu qu'on suive le principe de la théorie dans toutes ses conséquences. Le droit est le même pour tous les citoyens d'une même Société, puisque tous sont des êtres moralement libres, de véritables *personnes*. C'est dire que le droit de chacun a pour limite le droit d'autrui. Tout citoyen a le droit de parler, d'écrire, d'agir, de posséder, de se réunir, de s'associer, etc., à la seule condition que l'exercice de ce droit ne porte point atteinte au même droit des autres citoyens. La liberté n'a donc d'autre limite que la justice, c'est à dire encore la liberté. Car qu'est-ce que la justice, sinon le respect de toutes les libertés individuelles? Le droit social n'a point d'autre origine. Chose remarquable! Ce droit qu'on oppose trop souvent au droit individuel, et qui, dans la réalité, le heurte parfois d'une façon si dure, n'a pas d'autre racine que le droit individuel. Le droit de la personne sur la chose, sur l'animal, sur la nature est absolu; sur la personne, il est nul. Tous les citoyens d'une Société ont le

même droit et le même devoir, quant au respect de la liberté individuelle. Du moment que ce droit est violé ou court risque de l'être par des causes trop nombreuses, hélas! et trop naturelles, la Société intervient, au nom de la justice et de la liberté commune, pour le faire respecter. Le droit social est donc, au fond, identique au droit individuel. Loin de s'exclure, de se limiter ou de se gêner réciproquement, ces deux droits se supposent, se soutiennent, se complètent. Le droit individuel a sa garantie dans le droit social. Le droit social a sa base dans le droit individuel, puisqu'il n'a d'autre objet que le respect et le développement de ce droit.

C'est là, et là seulement, que toute politique libérale et vraiment démocratique doit chercher le principe du droit social. Toute théorie qui essaye de le fonder sur une conception *métaphysique* de la Société, est dangereuse, fût-elle vraie, au moins dans une certaine mesure. Assurément, une Société n'est pas toujours une association formée en vertu d'un accord préalable de volontés également libres. Les Sociétés que l'histoire nous fait connaître, nations, peuples, tribus, ont toutes commencé par être des œuvres de la nature, avant de devenir des œuvres de l'art politique. C'est le sang, l'instinct, la position géographique, c'est à dire toujours une nécessité *naturelle* qui la crée tout d'abord. Alors l'individu se confond dans l'unité sociale, comme l'élément se mêle au Tout, comme l'organe particulier concourt à la fin commune de l'être vivant. Mais qu'on veuille bien remarquer qu'il n'est pas encore question de droit dans ces sociétés naturelles, pas plus de droit social que de droit individuel. C'est la force qui fait loi, en tout et partout. L'Individu et l'État, la liberté et l'autorité n'y sont que des forces. C'est l'équilibre tout mécanique de ces forces qui fait l'ordre; c'est la prépondérance de l'une d'elles qui fait alternativement l'anarchie ou le despotisme. Sous ce régime de la nature, de beaux sentiments, de nobles vertus, d'héroïques dévouements peuvent éclore. L'histoire est là pour l'attester. Mais le sentiment du droit y fait défaut. Une pareille Société peut compter des patriotes, mais non des citoyens.

Le droit n'apparaît que dans les Sociétés dites politiques, fondées sur un accord exprimé ou tacite de volontés libres. Si le droit social prime en tout et partout le droit individuel, cela ne tient point à ce que la Société est un être plus grand, plus puissant, plus durable que l'Individu. Cela ne tient pas davantage à cette loi métaphysique que la partie doit être subordonnée au Tout, que l'organe particulier a sa fin dernière dans l'organisme général à la vie duquel il concourt, ni à d'autres considérations du même genre. La vraie raison de l'autorité suprême et invincible du droit social, c'est qu'il est la justice même. Là est l'inébranlable fondement, la racine indestructible du droit social.

Mais, dira-t-on, si la justice rend compte de certaines exigences du droit social, il en est d'autres qu'elle peut difficilement expliquer. Elle expliquera bien toutes les prescriptions qui concernent le respect du droit privé. Comment expliquera-t-elle l'obligation imposée par le droit social d'aider à l'exercice du droit privé? Comment, surtout, expliquera-t-elle le devoir prescrit à tout citoyen de se dévouer, s'il en est besoin, pour le salut et le bien de tous? La réponse est facile. Il faut s'entendre sur la justice. Ce principe bien compris suffit à tout, qu'il s'agisse de justice privée ou de justice sociale. De même que l'Individu n'a point satisfait à la justice privée, tant qu'il s'est borné à ne pas faire de tort à autrui; de même, la Société n'a point satisfait à la justice sociale, tant qu'elle se contente d'imposer à ses membres le respect des droits de chacun. La justice qui consiste à défendre le mal n'est pas toute la justice. Prescrire le bien, même au prix de l'effort, au prix du sacrifice, est un des commandements de la loi morale. Or le droit social comprend cette prescription, au même titre que la loi morale l'impose à la justice privée. La Société, n'a satisfait à la justice, qu'autant qu'elle a joint à la protection le secours efficace, en ce qui concerne l'exercice du droit individuel. Même loi, même devoir pour la Société que pour l'homme : respecter, aider chacun dans l'accomplissement de sa destinée. Si la loi sociale exige que tous les membres de la même cité s'entr'aident, outre le respect de leurs droits respectifs, c'est que la loi morale comprend dans une même

obligation le devoir de ne pas nuire à son semblable, et le devoir de l'aider. Et si la loi sociale commande à l'Individu le sacrifice de son intérêt, de sa vie même, c'est que la loi morale va jusque là, dans ses hautes prescriptions.

Il y a seulement cette différence entre la loi morale et la loi sociale que la seconde ajoute à la justice la nécessité. S'il est juste que l'homme aide son semblable, qu'au besoin même il se dévoue pour son salut, au nom de la commune humanité, il est tout à la fois juste et nécessaire que tout membre de la Société, sous peine de ruine commune, travaille à la conservation, se dévoue au salut de cette Société. Et comme l'homme, être essentiellement social, ne peut accomplir sa destinée que dans la Société et par la Société, il s'ensuit qu'en se dévouant à la Société, l'Individu ne fait qu'obéir strictement à la loi de justice.

Il est bien peu de Sociétés où le droit individuel et le droit social soient maintenus dans le juste rapport qui leur convient. Tantôt c'est le droit social qui empiète sur le droit individuel; tantôt c'est le droit individuel qui absorbe le droit social. Dans le premier cas, la liberté souffre; dans le second, c'est la justice, c'est à dire encore la liberté, dont la justice n'est que la garantie. Quand l'*individualisme* porte atteinte au droit social, il croit que c'est au profit du droit individuel. Il se trompe; car il mène à l'anarchie, qui est la ruine de toute liberté. Quand le communisme attente au droit individuel, il croit que c'est au profit du droit social. Il se trompe également; car il conduit au despotisme, qui aboutit à l'extinction de toute initiative personnelle, et partant à l'anéantissement de toutes les forces vives de la Société. Ces deux droits sont tellement inséparables que l'un ne peut subsister ou périr sans l'autre.

Quant à leur rapport, il est fixé par la définition même de chacun. Qu'est-ce que le droit individuel, sinon l'expression de la liberté? Qu'est-ce que le droit social, sinon l'expression de la justice. Or, entre la liberté et la justice, il y a le rapport de la chose limitée à la chose qui limite. Donc la justice seule est absolue, et par suite le droit social qui en est l'organe, tandis que

toute liberté comporte une limite. D'où il suit que le rapport du droit individuel au droit social est essentiellement un rapport de subordination. Chaque fois que, dans la pratique, les deux droits se trouvent en présence, c'est toujours le droit individuel qui cède le pas au droit social. Le droit individuel absolu, c'est à dire illimité entre les membres d'une même société, qu'est-ce autre chose que l'usurpation, le conflit, la guerre, l'oppression? J'ai le droit d'user, même d'abuser de ma liberté, à la seule condition de ne gêner la liberté de personne. Mais cette condition est une limite infranchissable, parce qu'elle est la justice. Ce caractère absolu du droit social fait qu'il ne peut y avoir lutte, balance, transaction entre les deux droits. Les droits individuels peuvent se gêner, se heurter, se concilier. Le droit social ne souffre ni limite, ni contradiction, ni accommodement. Il parle en maître, il juge en dernier ressort, parce qu'il est la justice même présidant au règlement des droits individuels.

Il en est de l'antinomie du droit individuel et du droit social, comme de l'opposition de l'*utile* et de l'*honnête*, si bien expliquée dans le *de officiis* de Cicéron. C'est l'honnête qui fait l'utile, et non l'utile qui fait l'honnête, par la raison que le premier est le bien absolu, et le second le bien relatif. L'utile ainsi entendu ne peut jamais être en contradiction avec l'honnête. C'est toujours le faux intérêt qui entre en lutte avec le devoir. De même, le droit social mesure et définit le droit individuel, s'il ne le constitue pas. Quand ce dernier paraît en contradiction avec le droit social, c'est qu'il a cessé d'être un droit pour devenir une prétention inconciliable avec l'intérêt général. Les publicistes de l'école *individualiste* trouveront sans doute que le droit individuel n'est pas un droit, s'il n'est absolu. Mais, s'ils étaient conséquents, ils verraient que leur thèse n'est pas moins contraire au droit individuel qu'au droit social. Non seulement, il n'y a plus d'ordre là où chacun a le droit de tout faire; mais il n'y a plus de liberté. Car alors c'est la loi du plus fort qui préside au règlement des libertés individuelles. Le principe de la subordination du droit individuel au droit social est donc absolu, et doit être accepté dans toutes ses conséquences,

dans l'intérêt de la liberté elle-même. Ajoutons qu'il peut l'être sans aucun danger pour le droit individuel, tant qu'il est maintenu par la Société qui l'applique dans les limites de la stricte justice. C'est hors de là, seulement, qu'il prête à l'arbitraire, et favorise l'oppression.

Il est certaines applications du droit social qui n'ont jamais soulevé la moindre difficulté : tant la justice et la nécessité en sont évidentes. Si un citoyen use de son droit de parler, d'écrire, d'agir, de posséder, de se réunir, de s'associer, etc. etc., de manière à porter atteinte au droit d'autrui, il n'est pas douteux que la Société ait le droit d'intervenir pour réprimer, punir ou prévenir l'abus malfaisant du droit privé. C'est le cas de la violence, du meurtre, de la calomnie, de la diffamation, du désordre, de l'émeute, de tous les crimes ou délits commis contre les Individus et contre la Société.

Il est d'autres applications du droit social moins évidentes, bien qu'elles ne puissent être sérieusement contestées. Telle est l'expropriation pour cause d'utilité publique. Assurément la légitimité de cet acte légal est inexplicable, dans la théorie qui veut que le droit individuel soit absolu. J'entre dans la Société avec mon droit de propriété. Si ce droit est absolu, comment l'État peut-il y toucher? C'est donc qu'il est, dans l'opinion de tous, subordonné au droit social. Voilà ce qui justifie l'expropriation. L'État a le droit d'exproprier, non pas au nom de sa force ou de sa puissance, mais au nom de la justice. L'expropriation met bien deux droits en présence; mais l'un de ces droits est absolu, étant la justice elle-même, tandis que l'autre est limité.

On pourrait citer des exemples bien plus remarquables encore de la subordination du droit individuel au droit social. Qu'y a-t-il de plus intime, de plus personnel, de plus *individuel* que le mariage? Quelle liberté est plus vitale, plus sainte que celle-là? Ne semble-t-il pas que le mariage soit tout entier dans l'union des cœurs, dans l'accord des volontés, qu'il soit un acte libre de conscience, avec lequel l'État n'ait rien à voir? Et pourtant le droit social intervient pour légitimer le mariage, pour le main-

tenir comme un devoir, alors même qu'il a cessé d'être un sentiment. Bien plus; la Société le maintient, alors même qu'il est devenu un enfer pour les deux époux, ou une honte pour l'un d'eux. Elle ne donne au droit individuel blessé dans l'une de ses plus saintes libertés que la satisfaction de la séparation légale.

Il est vrai que le divorce a été arraché à l'autorité sociale par les amis de la liberté, après de longs efforts, dans les pays où le sentiment du droit individuel a prévalu. Mais, parmi les partisans les plus décidés du divorce, qui s'aviserait de contester à la Société le droit de décider s'il y a lieu ou non au divorce et à la séparation légale? Et pourquoi cela? Parce que le mariage, de même que la propriété, est une institution sociale, en même temps qu'un acte individuel. C'est le principe de la famille, sans laquelle il n'y a pas de Société. S'il n'y avait dans le mariage que l'union des cœurs et l'accord des volontés, tout serait dit; le divorce serait de droit, du moment que cette union et cet accord auraient cessé. Mais le mariage laisse des enfants, dont l'entretien et l'éducation sont pour les parents un devoir social aussi bien qu'une obligation morale. Voilà le droit de la Société en face du droit individuel, voilà la justice en présence de la liberté. Le droit des époux est limité par leur devoir social. Et s'ils ne peuvent dignement remplir ce devoir qu'en restant unis, la Société n'a-t-elle pas le droit de maintenir la justice méconnue par le sentiment? Il y a plus. Alors même que le mariage ne laisserait pas d'enfants, le droit social ne pourrait encore permettre aux époux de reprendre leur liberté, à la simple condition d'un consentement mutuel. Comme un telle facilité du divorce porterait atteinte à l'institution éminemment sociale du mariage, toute Société qui veut vivre dans l'ordre, ne peut moins faire que de se réserver le droit de la maintenir ou de le dissoudre, suivant la gravité des causes de dissolution. Voilà certes une bien grave intervention du droit social. Néanmoins qui la contestera sérieusement? Qui osera y voir une usurpation sur le droit individuel?

Ces principes ont la clarté de l'évidence. On peut en contester certaines applications dont la justice et la nécessité seraient

douteuses. Les principes eux-mêmes sont hors de cause. Le droit individuel ne peut être nié que par les ennemis de la liberté. Le droit social ne peut l'être que par les ennemis de la justice. Liberté et justice, quelle société politique digne de ce nom peut se passer de ces deux choses? Ce qui fait l'objet de doutes et de difficultés entre les diverses écoles, c'est l'abus de ce double droit; c'est la fixation d'une limite précise qui sépare leur domaine à chacun; c'est enfin la nature plus ou moins suspecte des organes du droit individuel et du droit social. De toutes les formes politiques, la Démocratie n'est pas celle qui se défie le plus du droit social, tout en faisant la plus large part à la liberté individuelle. Ce qui lui répugne profondément, c'est telle expression fausse, arbitraire, abusive du droit social; c'est telle organisation de l'État; menaçante pour le droit individuel. Le principe peut être faussé par le caractère des pouvoirs qui le personnifient. De là les légitimes défiances des amis de la liberté et de la démocratie. De là la nécessité de fortes garanties pour la liberté individuelle contre les abus de l'autorité. Les principes les plus vrais et les meilleurs, en tombant dans la pratique, contractent l'empreinte des passions et des vices des hommes. Alors les esprits légers ou impatients s'en prennent volontiers aux premiers des inconvénients et des abus produits par les seconds. On nie le droit individuel par peur de l'anarchie; on nie le droit social par peur du despotisme. Les uns veulent une Société sans liberté; les autres en veulent une sans autorité. Ceux-ci invoquent à tout propos l'initiative de l'État. Ceux-là abandonnent tout à l'initiative individuelle. Erreur de tous côtés. Si la passion ou la prévention font naître les théories exclusives, le sens pratique ramène toujours les esprits qui en sont doués aux idées larges et aux vrais principes.

Du reste, on voit par ce qui précède, combien les législateurs modernes ont eu raison, en Amérique, en France et dans d'autres sociétés libérales, d'inscrire les *droits de l'homme* en tête de leurs constitutions. C'est la formule énergique du droit individuel, de ce droit antérieur et supérieur à toute loi positive, à toute institu-

tion politique, et dont le droit social ne peut jamais être que la garantie. Le libre exercice de ces droits est en effet le but de toute constitution. Toute Société, tout État, tout Gouvernement a pour mission d'en assurer la protection et d'en favoriser le développement. C'est la fin suprême de la politique des peuples civilisés. Tout le reste n'est que moyen et instrument. Une Société a beau être glorieuse, un État puissant, un Gouvernement habile. Si les *droits de l'homme* y sont foulés aux pieds, cette Société, cet État, ce Gouvernement est infidèle à sa mission. La gloire, la puissance, l'habileté pourraient d'autant moins le faire oublier aux vrais amis de la Démocratie que tout cela, entre des mains perfides, n'est que machine à oppression. Rien ne prime ces droits, *contre lesquels il n'y a pas de droit.* Le droit social, absolu, tout puissant pour la justice, c'est à dire pour la protection du droit individuel, ne peut rien, rien de légitime s'entend, contre le respect de ce droit.

Le droit individuel bien établi et bien défini dans son rapport avec le droit social, il ne resterait plus qu'à en indiquer les diverses prescriptions, en d'autres termes, à faire l'énumération complète des *droits de l'homme.* Mais ce point d'ailleurs très important, rentre dans le détail de la politique pratique. Tout ce qu'il appartient à la théorie de faire, c'est de poser le principe de ces droits, et d'en circonscrire nettement le domaine. Le principe du droit individuel, on l'a vu plus haut, est la liberté. Tout citoyen, en tant qu'homme, a droit au respect de cette liberté, dans son plein et entier exercice. Donc, tout ce qui rentre dans ce droit général, soit comme conséquence, soit comme condition, soit comme moyen d'application, fait partie des *droits de l'homme* positivement garantis par les grandes constitutions modernes. Rien de moins; mais rien de plus. Que la Société fasse davantage pour l'Individu, quand elle le peut, c'est son devoir; comme c'est le devoir de tout homme d'aider son semblable, dans l'occasion. Mais ce devoir n'implique nullement un droit pour l'Individu qui en profite.

Ce point est trop essentiel pour qu'il n'y ait pas lieu d'insister.

La distinction si connue des devoirs de *justice* et des devoirs de *charité* (1) n'est pas moins applicable aux Sociétés qu'aux Individus. La loi sociale, de même que la loi morale comprend ces deux espèces de devoirs. Or si les devoirs de stricte justice impliquent des droits correspondants pour les Individus envers lesquels ils obligent, il n'en est pas de même des devoirs de charité. Ceux-ci ne créent aucun droit aux Individus qui en profitent. Ainsi c'est mon devoir de ne pas nuire à mon semblable, et c'est son droit d'être respecté. Mais, si j'ai aussi le devoir de l'aider, il n'a pas le droit de compter sur mon assistance. De même, la Société a le double devoir de protéger et d'assister les Individus. Mais les Individus n'ont pas le double droit de compter sur sa protection et sur son assistance. Le droit de protection seul peut leur être assuré. Autrement on donnerait carrière aux plus dangereuses exigences et aux plus déplorables illusions.

Cette distinction peut servir à résoudre des problèmes de politique pratique et contemporaine sur lesquels il subsiste encore bien des nuages et des incertitudes. Que faut-il penser du *droit* à l'assistance, du *droit* au travail, du *droit* à l'instruction gratuite, de tous ces *droits* que l'humanité réclame, que la justice sociale semble comprendre dans sa large mission, mais que nulle politique sensée ne pourrait s'engager à garantir. Assurément, il serait absurde et révoltant de soutenir que les questions d'instruction, d'assistance, de travail, vitales pour les Individus, ne regardent pas la Société. Sa mission n'est pas purement négative. C'est beaucoup d'assurer toute protection à la liberté des Individus; mais cela ne suffit point. Quand la Société le peut, elle doit intervenir pour aider les Individus à sortir de leur impuissance, de leur misère, de leur immoralité. Mais convertir des devoirs de la Société en autant de droits, légalement exigibles partout et toujours, voilà l'erreur et le danger. C'est dépasser les limites du

(1) Charité est un mot impropre ici; il exprime un sentiment et jamais un devoir. Tous les devoirs, pour la Société comme pour l'Individu, sont des devoirs de justice, qu'ils correspondent ou non à des droits positifs pour ceux auxquels ils s'adressent.

droit individuel, strictement borné au respect de la liberté ; c'est placer la Société sous le coup d'une sommation menaçante, à laquelle elle ne peut répondre en toute circonstance. Aussi toute politique, si démocratique qu'on la suppose, hésitera-t-elle toujours avant de joindre le droit au travail et même le droit à l'assistance à ces conquêtes du droit individuel sur lesquelles les Sociétés modernes n'ont plus à revenir.

D'ailleurs est-il bon, dans une démocratie, d'habituer l'Individu à tout attendre de l'initiative de la Société ? Sans aller jusqu'à soutenir avec certaines écoles libérales que ce rôle répugne à l'État, et qu'il se refuse partout et toujours à toute intervention de ce genre, il ne faut pas oublier que les œuvres de la liberté individuelle sont toujours plus fécondes que celles de l'autorité sociale. L'organisation de l'assistance publique, l'organisation du travail sont des problèmes dont l'heureuse solution sera l'œuvre de la science économique, de la morale et du temps plutôt que de l'État. La mission des gouvernements est de se préoccuper sans cesse des intérêts populaires engagés dans ces problèmes, d'en favoriser la satisfaction par tous les moyens compatibles avec la liberté, sans les inscrire, à titre de *droits*, en tête de leurs constitutions.

CHAPITRE III.

LA COMMUNE.

Toute société, grande ou petite, comporte la distinction du droit individuel et du droit social, de la liberté et de l'autorité. L'organe du droit social et de l'autorité se nomme l'État. Dans les sociétés anciennes, l'État et la cité étaient une seule et même chose. Toutes les républiques ou sociétés libres y étaient peu étendues ; et cette circonstance géographique y était considérée comme une condition essentielle de la liberté politique. Comme

la cité s'y gouvernait et s'y administrait elle-même, sans représentation, au moins dans les affaires capitales, il fallait que le peuple pût être réuni tout entier au moindre signal, sans perte ni gêne pour ses affaires privées. Le grand nombre et l'éloignement eussent été des obstacles invincibles au gouvernement direct du peuple. Toutes les grandes sociétés de l'antiquité ont été soumises au despotisme. L'Orient en est un exemple, si l'on peut considérer comme des sociétés politiques ces multitudes d'hommes sans droits et sans conscience du droit. Et quand les républiques anciennes ont crû en nombre et en étendue, elles ont toutes fini par passer sous ce régime. En réalité, les cités libres de l'antiquité n'étaient que de grandes communes. Dans les sociétés modernes, qui ont de tout autres proportions, l'État et la cité sont choses distinctes. Le problème politique se complique d'un nouvel élément : la commune proprement dite, la commune envisagée dans ses rapports avec l'État, est une unité politique que l'antiquité ne connaissait point.

La commune n'est pas, comme le canton, le comté, l'arrondissement, le département, la province, une simple unité *administrative;* c'est une unité *naturelle* s'il en fût; c'est la société dans son commerce le plus direct, le plus fréquent, le plus intime. Les membres de la commune habitent et vivent ensemble; ils sont en perpétuel contact d'intérêts; ils sont en continuel échange de sentiments; ils recourent les uns aux autres, à toute occasion, pour les choses les plus usuelles. En un mot, la communauté n'est pas pour eux une nécessité rare et solennelle, mais un besoin incessant comme l'air qu'ils respirent. Les sentiments de la vie communale ont quelque chose de la douceur et de la solidité des affections domestiques, sans en avoir la tendresse et la vivacité. La patrie fait battre les cœurs plus fortement dans les crises suprêmes où son honneur et son salut sont en jeu. Mais ces grandes émotions passent; et l'amour de la cité ou de l'humble commune reste, avec l'attachement aux lieux qu'on habite, aux choses que l'on voit, avec ces profondes amitiés d'enfance, de jeunesse, de toute la vie, dont l'absence fait si bien sentir l'irré-

sistible besoin. Assurément la commune n'est pas aussi nécessaire à la destinée humaine que la famille; mais, quand elle manque, elle laisse à l'immense majorité des hommes un vide que la grande Cité de la patrie ne peut combler. Le sentiment patriotique fait le citoyen. Le sentiment communal fait l'homme, avec le sentiment de la famille. L'homme s'inspire et s'exalte du premier; il vit du second. Et ce n'est pas l'homme seulement qui en vit; c'est le citoyen. La commune est ou du moins doit être l'école où le citoyen fait son éducation. C'est un petit État où les questions de gouvernement et d'administration, où les luttes de partis se produisent dans de moindres proportions. Cela explique deux phénomènes politiques en sens inverse. Chez les nations où la vie municipale est forte, le citoyen se retrouve, après comme pendant les émotions d'une grande crise nationale ou politique, avec les habitudes politiques qui le caractérisent. Exemple, l'Angleterre, la Suisse et les États-Unis. Chez les peuples où la vie municipale est nulle, le citoyen fait complétement défaut dans le cours ordinaire des choses, surtout à la suite des crises qui l'ont surexcité momentanément. La France en est la preuve.

L'importance sociale et politique de la commune n'a pu échapper aux vrais amis de la liberté et de la démocratie. Leur premier soin doit être de la constituer et de l'organiser. Sans être une cité complète, la commune doit suffire aux premiers besoins physiques et moraux de la société. Industrie, police, éducation, justice, il faut qu'elle réunisse les éléments de toutes les choses de première nécessité. Or, l'insuffisance numérique et territoriale de la plupart des communes de la société moderne ne comporte pas ces ressources. En France notamment, les communes, en majeure partie, sont des hameaux trop petits pour suffire même à ces premiers besoins. Aux États-Unis, où l'importance de la commune est mieux comprise, et la vie municipale plus développée que partout ailleurs, il n'y a guère de commune dont la population soit au dessous de mille âmes; et la plupart dépassent ce nombre de beaucoup. C'est, en effet, la proportion convenable pour la constitution et l'organisation complète d'une commune.

Au dessous de ce nombre, les ressources communales semblent insuffisantes. Des publicistes de la démocratie en sont si bien convaincus qu'ils proposent d'agrandir la commune jusqu'aux proportions du canton, et de faire de celui-ci la commune véritable.

Ce serait aller trop loin. La condition essentielle de la vie communale est la cohabitation. L'unité cantonale suffit parfaitement pour certains actes assez rares de la vie publique, tels que l'administration de la justice, l'enseignement professionnel, la célébration des fêtes nationales, les exercices militaires, etc., etc. Mais tout ce qui est essentiel à la vie communale, comme l'école primaire, la police locale, l'administration des deniers communs, etc., etc., etc., doit pouvoir se faire dans la Commune même, sans aucun déplacement. La translation de la Commune au chef-lieu de canton ne blesserait pas seulement les préjugés et les sentiments des habitants; elle rendrait impossible la vie communale dans ses premières et ses plus intimes nécessités. A moins de laisser subsister l'état de choses actuel sous le nom de *sous-commune,* en réservant le nom de *Commune* pour l'unité cantonale; ce qui serait simplement changer les mots.

La vraie réforme à faire n'est pas d'absorber la Commune dans le canton. Tout au plus pourrait-on fondre en une seule Commune les hameaux séparés par une courte distance. Ce qui s'est fait de tout temps pour l'église, pour l'école, pourrait se faire pour la maison commune et l'administration municipale, sans que les intérêts des administrés eussent à en souffrir.

Du reste, les plus belles théories de constitution et d'organisation communale resteront inapplicables dans notre vieille Europe, tant que la population sera tout à la fois concentrée dans les grandes villes, et éparpillée dans les campagnes. Une répartition plus uniforme, où la Commune trouve des éléments assez nombreux pour se suffire, est une condition nécessaire de toute organisation communale et de toute décentralisation.

Nos grandes villes et nos hameaux se prêtent également mal, pour des raisons diverses, au développement de la vie communale.

Sous ce rapport, tout ce qui facilite, multiplie, accélère les moyens de circulation et de communication, comme les chemins de fer, favorise l'établissement de la Commune démocratique, en disséminant la population. La vraie décentralisation s'en accommode, non moins que la vraie centralisation. Si l'état normal d'une Société est celui où la vie générale a le plus d'activité, et la vie locale le plus d'indépendance et de force, on comprend comment la centralisation et la décentralisation, s'harmonisent, au lieu de s'exclure, dans toute Société bien ordonnée. Il en est alors des Sociétés comme des êtres vivants; la vie y est d'autant plus forte partout que la relation est plus intime, et la communication plus rapide entre le centre et les extrémités. En activant la circulation et en dispersant la population, les grandes voies de transport concourent à ce double résultat. La Commune constituée et organisée, il reste à définir le droit communal vis à vis de l'Individu et vis à vis de l'État. La Commune est relativement à l'Individu ce qu'est l'État relativement à la Commune; c'est l'organe de l'intérêt général et de la vie collective. Mais la Société dite communale a un tel caractère d'intimité qu'il devient difficile d'y marquer nettement la limite qui sépare l'homme du citoyen. On ne voit pas clairement au premier abord où s'arrête l'initiative individuelle dans les affaires de la cité. On ne voit pas davantage où s'arrête l'autorité communale dans les affaires de l'individu. Chez les anciens, le problème a été résolu par l'absorption complète de l'individu dans la cité. Celle-ci croyait avoir droit sur la conscience, sur la vie privée, sur le foyer domestique. Chaque individu, chaque famille vivait sous l'œil toujours ouvert de l'autorité publique. Il est vrai que cette autorité était le peuple lui-même, assemblé sur le *forum* ou l'*agora*, gouvernant, administrant, jugeant lui-même. En sorte que l'initiative des citoyens se confondait avec celle de la cité; ce qui, par parenthèse, n'était bon ni pour l'ordre de la cité ni pour la liberté des citoyens.

Le droit moderne est plus net sur ce sujet. Dans nos Sociétés, c'est l'homme qui prime le citoyen; c'est la famille qui fait oublier la cité. Il y a peut-être excès en ce sens, et l'exacte mesure est

encore à trouver, dans le rapport du droit individuel au droit communal. Mais le principe est excellent : avant tout et par dessus tout le respect de la liberté individuelle. La cité n'a aucun droit sur la conscience, sur la vie privée, sur le foyer domestique. Toute action, toute inquisition, toute surveillance même de ce genre est odieuse, et légitimement odieuse. Vivre chez soi, vivre en famille sous l'œil de la cité n'est pas seulement un supplice pour l'homme moderne; c'est une violence faite à l'humanité de tous les temps et de tous les lieux. La belle parole de Royer-Collard : « La vie privée doit être murée » est un axiome éternel de justice, vrai partout et toujours. Il n'y a que le crime, sur lequel la cité ait le droit et le devoir d'avoir l'œil constamment ouvert. Le vice lui-même est protégé par l'ombre du foyer, tant qu'il n'éclate point au dehors. Pour que la justice de la cité aille l'y saisir, il faut qu'il ait atteint les proportions d'un désordre social. C'est l'intelligence et la pratique de ce principe qui fait le premier titre de supériorité des sociétés modernes sur les sociétés anciennes, où la liberté du citoyen couvrait la plus dure servitude de l'Individu.

Voilà le droit de l'homme dans la cité moderne. Quant au droit du citoyen, l'antiquité reprend la supériorité sur la société moderne. Or, le principe qu'elle a fait toujours et partout prévaloir, n'est ni moins vrai, ni moins applicable à la commune américaine, anglaise, allemande, ou française, qu'à la cité grecque ou romaine. Les fonctions d'élection, d'administration, de police municipale sont pour tous ses membres des devoirs aussi bien que des droits. La cité manque au citoyen, si elle l'exclut de la vie publique; le citoyen manque à la cité, s'il cherche à s'y soustraire. Tout citoyen doit donc répondre à l'appel de l'autorité pour le service de la police, de l'administration et de la justice communale : et ce devoir est d'autant plus impérieux que les fonctions dont il s'agit n'ont pas d'autres fonctionnaires que les citoyens. Tout citoyen est donc naturellement gardien, juge, magistrat, administrateur de la cité. Là toutes les fonctions publiques sont de devoir, de même que toutes les libertés privées sont de droit.

Voilà pour les droits respectifs de la Commune et de l'Individu. Quant au droit communal envisagé par rapport à l'État, il semble très facile à définir, surtout dans nos grandes sociétés modernes où la Commune est loin du centre de l'État. Tout ce qui est d'intérêt national est œuvre ou affaire d'État. Mais tout ce qui n'a qu'un intérêt local est œuvre ou affaire de la Commune. Celle-ci reste donc maîtresse chez elle, en tout ce qui est de son ressort et de sa compétence. Elle se gouverne et s'administre elle-même, elle nomme ses magistrats sans exception, et sans aucune intervention de l'autorité centrale; elle a sa police, son budget, ses travaux d'utilité publique, ses institutions de bienfaisance. Pour tout cela, l'État n'a vis-à-vis d'elle d'autre droit que le contrôle, d'autre rôle que la surveillance. Toute intervention directe et active de sa part dans les affaires de la Commune est une usurpation. La nécessité peut commander cette intervention dans tel état social donné : alors l'État se fait le tuteur de la Commune. C'est ce qui a toujours eu lieu en France, même sous les gouvernements libres. La nomination du maire et des adjoints est restée au pouvoir de l'autorité centrale, plus ou moins circonscrite dans le cercle de l'élection municipale. L'autorisation préalable a toujours été exigée pour les dépenses et les œuvres d'intérêt purement local. Toutes ces précautions prises par l'État constituent une véritable tutelle. Or, toute tutelle suppose une minorité. Dans une société parvenue à sa période démocratique, il n'y a plus de mineurs, ni parmi les Communes, ni parmi les individus. Toute Commune, étant majeure, n'a besoin de tutelle en aucune circonstance et sous aucun prétexte. Elle fait elle-même, elle seule, ses affaires sous l'œil de l'État.

La Commune fait ses affaires, mais rien que ses affaires. Ici est le point délicat. Tout ce qui se fait dans la Commune n'est pas nécessairement affaire communale. La Commune et l'État se pénètrent intimement sans se mêler. Tandis que la construction d'un pont, le percement d'une rue, la création d'un chemin vicinal, l'institution d'un bureau de bienfaisance, l'établissement d'un hospice et la gestion des biens qui lui appartiennent sont

des affaires communales; la répartition et la perception de l'impôt, l'exercice de la justice, le service militaire, la surveillance et l'inspection des écoles privées, l'organisation et la direction des écoles publiques, la collation des grades et des diplômes, etc., sont des affaires d'État. Là, choses et personnes, tout rentre sous l'action de l'État. C'est lui seul qui fait les lois et les règlements, lui seul qui nomme et rétribue les fonctionnaires dans chacun de ces services. Le magistrat, l'instituteur, le commandant militaire, le préfet, le commissaire, l'inspecteur, l'ingénieur sont des fonctionnaires de l'État, non de la Commune. Quels que soient d'ailleurs leurs rapports avec les autorités locales, ils n'en dépendent ni quant à la nomination, ni quant au contrôle, ni quant au traitement. La dignité des fonctionnaires et le succès de la fonction sont à ce prix. Pourquoi cette différence? Parce que les unes sont d'intérêt national, au lieu que les autres sont d'intérêt purement communal. Abandonnez aux Communes la répartition et la perception de l'impôt, l'exercice de la justice, l'organisation de la force armée, l'enseignement de la jeunesse : c'en est fait de la puissance, de l'égalité, de l'indépendance, de l'unité nationale. Le pays aura des milices et point d'armée, des juridictions et point de justice, des écoles et point d'université, des ressources financières disséminées dans les caisses municipales et point de finances.

Il y a plus. Sans parler de ces institutions dont le caractère national est trop évident pour qu'on puisse hésiter à les rattacher à l'État, il est encore une distinction à faire dans les services d'un intérêt moins général en apparence. Quand la construction d'un temple, d'un pont, d'une fontaine, d'un édifice quelconque prend le caractère et les proportions d'une œuvre d'art, l'État retrouve son droit d'intervention et de direction absolue. Car tout *monument,* quelque utile d'ailleurs qu'il puisse être à la Commune où il a été élevé, est d'intérêt national, et par suite devient affaire d'État. A plus forte raison cela est-il vrai des constructions et monuments *archaïques* que le temps a respectés, et que l'État ne peut laisser à la merci des administrations locales, ou trop

pauvres, ou trop indifférentes pour les entretenir convenablement.

En résumé, l'intervention de l'État dans la Commune s'exerce de trois manières : par l'action directe et exclusive; par le concours, par la simple surveillance; par l'action directe dans les affaires qui sont exclusivement de son ressort, comme l'impôt, la justice, l'armée; par le concours dans les affaires mixtes qui intéressent à la fois la Commune et l'État, comme certains travaux de construction monumentale où l'État contribue aux dépenses et impose ses ingénieurs, ou bien certaines écoles qu'il soumet à ses règlements, tout en laissant pleine liberté à la Commune pour le choix, le traitement et la direction des maîtres; enfin de simple surveillance en tout ce qui n'intéresse que la Commune, comme les affaires et les intérêts de pure localité.

CHAPITRE IV.

L'ÉTAT.

Il n'y a pas de Société, grande ou petite, qui n'ait besoin d'un organe représentant l'intérêt général au milieu des prétentions individuelles. Cet organe est l'autorité municipale dans la Commune; dans la nation, c'est l'État proprement dit. Si une *nation* n'est pas une pure agglomération de communes, si elle est vraiment *une* dans la diversité de ses éléments, il lui faut bien une institution qui soit l'organe de cette unité, et qui représente la nation elle-même, au milieu des groupes communaux qui s'agitent et se développent en tous sens. De là partout et toujours l'immuable nécessité de l'État, quelle qu'en soit la constitution, monarchique, aristocratique, ou démocratique.

Dans les petites républiques de l'antiquité, l'État était toujours présent devant les citoyens. Sa main se faisait sentir, sa voix se faisait entendre directement. Nul n'était tenté de l'oublier ou de

le contester. Dans les grandes nations modernes, l'État est si loin et si haut qu'il n'existe guère que pour ses fonctionnaires, et le petit nombre de citoyens forment les partis politiques. L'immense majorité ne le connaît que par ses derniers intermédiaires. Il serait pour elle une véritable abstraction, s'il ne se personnifiait dans un homme ou une famille. Cela explique, par parenthèse, pourquoi la *république*, nom vivant et magique pour les Grecs et les Romains, semble un mot vide aux citoyens de nos sociétés. Sous cette forme de gouvernement, l'État se montre dans sa haute et pure généralité, sans aucune de ces formes concrètes et personnelles qu'on appelle *dynasties*. Le citoyen de l'antiquité ne manquait pas de le reconnaître à son action incessante et directe. Comment le citoyen moderne, plongé dans la vie communale, ne le perdrait-il pas de vue, dans la lointaine perspective où l'État se tient caché, ne parlant, n'agissant que par des intermédiaires? Il n'est donc pas étonnant que la commune fasse oublier l'État. On retrouve bien la grande image de celui-ci devant l'étranger, comme personnification de l'unité nationale. On la retrouve encore parfois dans les crises suscitées par le conflit des intérêts et des passions de localité. Alors l'État agit et parle de manière à frapper tous les yeux et toutes les oreilles. Autrement il lui faut une personnification pour se faire reconnaître.

L'État ainsi défini ne soulève aucune contestation. Toutes les écoles proclament la nécessité de maintenir l'unité nationale au sein des diversités et des luttes individuelles, communales ou provinciales, d'assurer l'empire de la loi, de faire prédominer en toute chose l'intérêt public sur les intérêts privés. Il y a bien peu de publicistes qui aient poussé l'individualisme jusqu'à supprimer la loi elle-même, c'est à dire l'expression la plus abstraite et la plus impersonnelle de l'État. Mais beaucoup d'amis de la liberté et de la démocratie font distinction entre l'État et la centralisation. Ils reconnaissent bien la nécessité sociale d'une autorité publique; mais ils ne veulent pas de fonctionnaires spéciaux pour la représenter. Il leur suffit qu'elle ait pour organes de simples citoyens investis provisoirement par l'élection populaire de la

mission spéciale de faire exécuter la loi. Plus de fonctionnaires spéciaux, plus d'administrations centrales : tel est le dernier mot d'une école libérale, à laquelle les abus et les dangers de la centralisation semblent parfois donner raison.

Simplifier l'État de cette façon, c'est le supprimer. L'institution a disparu ; il ne reste de l'État que l'idée, le principe. L'État vivant, organisé, c'est le système des grandes administrations centrales qui en font sentir partout l'action. L'en dépouiller, c'est lui couper bras et jambes. L'État n'est plus qu'une ombre insaisissable qui plane sur la Société sans agir sur elle. Or, cette organisation est essentielle à l'ordre social. Les fonctions d'État veulent des fonctionnaires d'État. Toute mission provisoire, chez le citoyen qui l'exerce momentanément, risque d'être compromise par l'intérêt privé, le défaut de zèle, la partialité, l'inexpérience ou l'incapacité. Les fonctions d'État sont de telle nature qu'elles ne doivent point courir ce danger. La justice, par exemple, est une de ces fonctions qui ne comportent pas d'expériences aux dépens des justiciables. Le premier citoyen sorti de l'élection populaire n'a pas la science infuse des lois. Et quand il l'aurait, serait-il dans une bonne condition d'impartialité? Si l'on veut une justice uniforme, une éducation homogène, une police générale, une armée nationale, il faut une administration centrale pour chacune de ces grandes fonctions d'État. Il le faut dans toute espèce de société vraiment organisée. La centralisation n'est point propre à l'État monarchique ; l'État démocratique en a également besoin. Peut-être même ne serait-ce point un paradoxe de soutenir qu'il peut moins s'en passer que tout autre. Dans une société monarchique ou aristocratique, l'unité nationale trouve sa personnification naturelle, soit dans une famille de princes, soit dans une puissante noblesse. Mais l'égalité étant la loi d'une société démocratique, l'unité nationale n'a pas d'autre organe que la centralisation. Plus l'initiative individuelle y est à l'aise, plus il importe qu'elle y rencontre une limite précise à ses prétentions. La centralisation y est donc l'unique barrière politique contre l'anarchie. L'exemple des États-Unis, cité à l'appui de la thèse contraire,

ne prouve rien ; ce n'est pas dans une société aussi jeune et aussi peu organisée qu'il faut chercher l'idéal de la démocratie. Il y a sans doute dans cette société l'avenir d'une grande démocratie; mais l'état actuel n'est encore, si l'on veut nous passer le mot, que l'enfance de l'art.

L'institution de l'État implique donc tout un système d'administrations générales, entièrement indépendantes des communes et des individus. Les opinions peuvent varier sur le nombre, l'origine, le mode d'organisation de ces administrations. Divers principes y président, selon que l'État est monarchique, aristocratique ou démocratique. Mais il n'est pas de progrès social qui permette à une démocratie bien réglée de se passer de l'institution elle-même. Tout ce qu'elle peut faire, c'est de la réduire strictement aux œuvres dont l'initiative individuelle ou communale est reconnue incapable, et de l'entourer de telles garanties pour la liberté qu'elle ne puisse jamais dégénérer en machine d'oppression. Dans les sociétés monarchiques ou aristocratiques, l'État s'identifie naturellement avec le prince ou la noblesse; de là, la dangereuse tentation de faire servir l'État aux intérêts, aux passions d'un homme ou d'une classe. Dans toute société où règne l'égalité, l'État domine trop les volontés, les passions, les intérêts individuels pour pouvoir être confondu avec ses organes provisoires, quelle que soit d'ailleurs leur supériorité d'intelligence, d'influence ou de fortune. Comme l'État n'y prend jamais de ces personnifications qui en altèrent l'essence et en rabaissent la majesté, le prestige de son nom ne sert point à couvrir les desseins égoïstes d'un homme, d'une famille ou d'une classe. Rien ne l'empêche de paraître ce qu'il est, l'État, c'est à dire l'organe de l'unité nationale, l'arbitre impartial et souverain des prétentions individuelles. Les fonctionnaires qui le servent, n'étant depuis le premier jusqu'au dernier, que des citoyens comme les autres, n'ont d'autorité ou de force que celle qu'ils empruntent à leur auguste mission ; ils ne peuvent absorber l'État à leur profit, en détourner l'autorité et la force vers la satisfaction de leurs intérêts privés. Les petits fonctionnaires nommés par l'État ne sont pas exposés à une

pareille tentation. Quant aux grands, que l'élection a tirés des rangs des citoyens pour les y faire rentrer après un exercice plus ou moins court du pouvoir, ils ont trop la conscience de leur origine pour songer à se faire une puissance à part dans la société qui les nomme, les révoque ou les change. Telle est donc la constitution de l'État et des administrations générales, dans une démocratie, qu'ils ne sauraient inspirer le moindre ombrage aux plus jaloux amants de la liberté. Si l'État rencontre des adversaires dans leurs rangs, c'est qu'il est sans cesse confondu avec les formes plus ou moins oppressives, brutales, menaçantes, qu'il a affectées jusqu'ici dans les sociétés anciennes ou modernes. Rendu à sa vraie mission et à sa forme propre, il est pour la démocratie une institution aussi nécessaire qu'inoffensive.

Entre les publicistes sensés, le problème n'est pas de savoir si l'État est une institution essentielle en toute Société, quels qu'en soient les progrès, quelle qu'en soit la forme politique, ou simplement une de ces institutions provisoires qui naissent, persistent, périssent avec certaines nécessités sociales plus ou moins durables. L'État est la première condition de tout ordre social. La difficulté consiste, non pas à le reconnaître, mais à bien marquer la limite qui sépare l'initiative de l'État, soit de l'initiative individuelle, soit de l'initiative communale.

Vis-à-vis de la Commune, cette limite des attributions de l'État a déjà été indiquée. Mais on ne saurait trop y insister, en présence des prétentions exclusives des écoles opposées. Les problèmes de la centralisation et de la décentralisation ne sont pas si simples qu'il soit possible de les trancher par la distinction ordinaire de l'ordre *politique* et de l'ordre *administratif*. A parler rigoureusement, l'ordre politique se résume dans un mot : la *loi*. Il est trop clair que c'est au Pouvoir central seul qu'il appartient de faire la loi et de la promulguer. Voilà la centralisation politique, condition première de l'unité nationale. Il n'y a pas de *nation* dans le sens propre du mot, qui n'obéisse à ce principe. Les États-Unis, où la centralisation administrative est à peu près nulle, se rattachent d'autant plus à la centralisation politique qu'elle est à peu près le

seul lien qui les unisse. Mais la limite des attributions de l'État ne s'arrête point là. La loi une fois faite et promulguée, il s'agit de la faire exécuter et de la faire respecter. Qui sera chargé de cette mission? Est-ce le Pouvoir central ou l'autorité communale? Ici encore, nul doute pour les esprits pratiques; c'est le Pouvoir central. Il faut être de l'école de l'*anarchie* pour supprimer les administrations générales qui surveillent l'exécution des lois en tout ce qui est justice, police, instruction publique, travaux publics, commerce, défense nationale, etc., etc. Une pareille manière d'entendre la centralisation ne serait point un progrès vers la démocratie, mais un retour à la barbarie du moyen âge.

Il est une école de libéraux, et surtout de démocrates qui voudraient que l'État s'en tînt là. Ne rien faire par lui-même; se borner à la surveillance et à la police de ce qui se fait; laisser aux Communes toute administration active, toute initiative, toute œuvre de création, d'organisation, de direction : voilà la fonction à laquelle cette école entend réduire le Pouvoir central, à l'exemple de l'Angleterre, de la Suisse, d'une partie de l'Allemagne, et surtout des États-Unis. L'exécution de la loi, en tout ce qui fait l'objet des administrations publiques, telle est la mission de l'État; rien de plus, rien de moins. C'est la Commune qui crée, organise, dirige toutes choses, instruction publique, travaux publics, milice, etc., etc., sous la surveillance et la protection de l'État.

Ce rôle passif de l'État ne semble pas répondre à la grandeur du principe qu'il représente. Il est l'organe des intérêts généraux. Comment pourra-t-il en rester responsable, si toute initiative, toute action lui est interdite? Les intérêts généraux et nationaux ne s'accommodent pas toujours d'une administration *passive.* L'exécution des lois et des règlements ne suffit pas pour assurer les grands services d'État, pour faire, par exemple, une armée capable de bien défendre le pays, pour organiser un système d'instruction publique qui maintienne l'unité nationale et l'égalité sociale en même temps, pour créer un système de travaux publics qui garantisse la sécurité publique, et réponde à l'honneur natio-

nal. Les exemples cités ne peuvent être considérés comme décisifs. La Suisse et les États-Unis sont des fédérations, chez lesquelles l'État reprendra ses droits à mesure qu'elles approcheront de l'unité. L'Allemagne et l'Angleterre se centralisent peu à peu en proportion des progrès qu'elles font sur l'aristocratie féodale. Dans le dernier de ces pays, la main de l'État commence à se faire sentir dans les choses de pure administration, comme l'instruction publique.

La cause de la décentralisation administrative absolue est donc loin d'être gagnée, puisqu'elle perd du terrain à mesure que les Sociétés où elle semble triompher s'éloignent de leur origine féodale ou fédérative. Parce que la centralisation est un instrument de despotisme entre les mains du pouvoir absolu, est-ce une raison pour que la démocratie la repousse aveuglément? Quelle institution ne sert pas le despotisme quand un pays a le malheur de tomber sous le joug de la force? La justice rend des services et non des arrêts. L'armée se fait le bras du despote sous prétexte de protéger l'ordre public. La police a l'œil sur les partis plutôt que sur les malfaiteurs. Toutes les institutions de la centralisation politique concourent à l'oppression des citoyens. Faudra-t-il que la démocratie supprime la justice, la police générale, l'armée? La question n'est donc pas de savoir si l'État peut abuser de la centralisation administrative, mais quelles sont les choses qui sont de son ressort. C'est à quoi répond exactement la distinction déjà énoncée. Tout ce qui est d'intérêt local est affaire de la Commune. Tout ce qui est intérêt national est affaire de l'État. Tout ce qui est à la fois d'intérêt local et d'intérêt national regarde la Commune et l'État. Si l'on applique cette règle à toutes les choses dont se composent l'administration de l'État et l'administration des Communes, on arrivera à faire la juste part des deux autorités et à fixer les limites respectives des deux domaines. Au fond, tout le secret des difficultés soulevées par les partisans de la centralisation et de la décentralisation est là.

Voilà la limite des attributions de l'État, vis-à-vis des Communes. Il reste à trouver celle qui sépare l'initiative de l'État de

l'initiative individuelle. La grande Société qu'on appelle un *peuple*, une *nation*, ne comporte pas, entre ses membres, l'intimité qui unit les membres de la petite Société qu'on nomme *Commune* ou *cité*. Ici donc la confusion du droit public et du droit privé n'est plus possible. Nul publiciste moderne ne s'aviserait d'absorber la vie privée dans la vie publique, comme le faisait la politique de l'antiquité. La loi aurait beau investir l'État d'un droit de surveillance, d'inquisition, d'intervention dans la vie privée, l'exercice de ce droit monstrueux deviendrait impossible avec les proportions des États modernes. Jusqu'ici donc nulle difficulté. Sur toute cette catégorie de droits qu'on appelle, dans la langue politique les *droits de l'homme*, l'État n'a que le devoir de les respecter et le droit de les protéger. S'il peut tout pour cette fin, il ne peut rien contre. S'il peut imposer aux citoyens les plus lourdes charges, les plus rudes travaux, le sacrifice même de la vie, au nom de la justice et de la patrie, il ne peut toucher à leur liberté, à leur dignité, à leur honneur, à leur conscience. S'il peut demander au pays son dernier homme et son dernier écu au nom du salut public, il ne peut demander à l'Individu un crime, une bassesse, un serment qui répugne à sa loyauté. Et la raison de cette absolue réserve est fort simple. En donnant sa vie pour le salut de cette Société libre dont il est membre, le citoyen ne manque point à sa destinée, si ce sacrifice obligatoire est volontaire; au contraire, il ne fait qu'en couronner l'accomplissement par l'héroïsme :

Et propter causas vivendi perdere vitam (1).

C'est en livrant sa liberté, sa dignité, son honneur et sa conscience qu'il manque à sa destinée; et l'État qui lui impose la servitude, la dégradation, le mensonge, est infidèle à sa mission. Il n'y a pas de puissance, de succès, de sécurité sociale qui vaille un tel prix. Devant la sainteté de la personne humaine s'arrête l'autorité de

(1) Le vers de Juvénal est : *Et propter vitam vivendi perdere causas.*

l'État. Malheur à lui s'il y porte la main! c'est un signe infaillible d'usurpation. L'État qui ne peut vivre sans violer les droits de l'homme et du citoyen n'est, sous un nom respectable, qu'une détestable machine d'oppression. L'ordre qu'il obtient par la force est cent fois pire que tous les désordres de l'anarchie.

Mais, outre les droits de l'*homme*, il y a les droits du *citoyen*. Dans une démocratie, celui-ci est électeur, juré, garde national, soldat, etc., etc.; il est donc quelque chose dans l'État; il a sa part dans le gouvernement et l'administration du pays. Quelle est au juste cette part, et quelle est celle de l'État?

C'est un axiome, dans la science politique, qu'à l'initiative individuelle appartient tout ce qui est d'intérêt privé, et à l'initiative de l'État tout ce qui est d'intérêt général. L'État fait les lois et se charge d'en assurer l'exécution, rend la justice, fait exécuter les grands travaux d'utilité publique, veille à la défense du territoire et au maintien de l'ordre intérieur. Tout cela se fait par l'État ou au nom de l'État. Là n'est pas la difficulté. Mais qui le fera? Qui jugera, qui inspectera et surveillera, qui commandera, qui enfin administrera au nom de l'État? Sera-ce l'œuvre de tous, ou l'œuvre d'hommes spéciaux seulement? L'État aura-t-il son personnel de fonctionnaires à part, ou l'administration publique sera-t-elle indistinctement l'œuvre de tous les citoyens? Où s'arrête l'initiative individuelle? où commence l'action propre de l'État? La politique pratique tranche empiriquement le problème, tantôt dans le sens de l'ordre, tantôt dans le sens de la liberté, sans principe arrêté sur les limites absolues des deux domaines. Il est des Sociétés où les fonctionnaires surabondent, où l'on prend soin d'inventer les fonctions pour les personnes. Il en est d'autres, au contraire, où les fonctionnaires manquent partout, où les fonctions les plus importantes, les plus délicates et les plus difficiles sont abandonnées au caprice de l'élection populaire. En France, en Prusse, en Autriche, en Russie surtout, le fonctionnaire se montre partout et sous toutes les formes. En Angleterre et aux États-Unis, on ne le voit nulle part. Où est le progrès? On s'accorde bien à reconnaître l'excès dans les pays cités en premier

lieu. Mais quelle sera la juste mesure? Pour la fixer, un *criterium* est tout à fait nécessaire.

Ce *criterium,* si nous ne nous trompons, se trouve dans la distinction très simple du *droit* et de la *fonction.* Tout ce qui, dans la sphère politique, peut se ramener à un droit, échappe à l'action de l'État, et appartient à la libre initiative du citoyen. C'est un droit de concourir à la défense nationale, au maintien de l'ordre public, à l'institution et à l'organisation des grands pouvoirs de l'État. Tout cela est acte de citoyen, et nullement œuvre de fonctionnaire : aussi la qualité de citoyen suffit-elle pour en justifier l'exercice dans une Société démocratique; il n'est besoin d'aucune autre condition. Donc, l'exercice des droits du citoyen, des droits politiques proprement dits, est une affaire de liberté individuelle, et non d'administration publique. L'État n'a ni à instituer, ni à conférer ces droits, comme il institue des fonctions et confère des emplois; tout son rôle se borne à les faire respecter. L'assimilation de ces droits à des fonctions ne peut être soutenue sérieusement. On peut en contester provisoirement l'usage à qui manque de l'éducation nécessaire pour les exercer dignement. En principe, ils appartiennent à tous. Tout citoyen les tient de sa nature d'homme non de sa condition ou de sa position sociale. Il les possède donc virtuellement alors même que son incapacité, intellectuelle et morale ne lui permet pas d'en jouir actuellement.

Voilà pour le droit. Mais la fonction n'est plus le droit commun : elle exige des conditions de capacité dont l'État est juge; c'est lui qui l'institue et la confère. Juger, inspecter, gouverner, administrer sont des fonctions, et non des droits. L'exercice d'un droit, alors même qu'il demande une certaine éducation générale, ne suppose point une capacité spéciale; ce qui fait qu'il convient à tous. Mais l'exercice d'une fonction suppose une aptitude particulière, et ne convient qu'à quelques-uns. L'égalité veut que tout citoyen soit électeur dans une Société démocratique. Elle n'exige pas que tout citoyen soit à son tour magistrat, instituteur, inspecteur, ingénieur, etc. Ce n'est donc pas pour un principe de justice que les services publics auraient à souffrir d'une pareille confusion

des rôles. Tout ce que peut faire l'initiative des citoyens, c'est de procéder à l'élection des grands pouvoirs de l'État. Quant à l'administration elle-même, c'est l'affaire de l'État. Dire que l'initiative individuelle ne peut s'y immiscer d'aucune façon, ni dans aucune mesure, sans usurpation et sans dommage pour la chose publique, ce serait aller trop loin surtout quand il s'agit d'une démocratie. En Angleterre, en Hollande, en Suisse, aux États-Unis, cette immixtion a les plus heureux effets quant à l'éducation des citoyens, et ne nuit pas toujours aux services publics. Quand viendront les chapitres spéciaux sur les diverses administrations de l'État, on verra jusqu'à quel point l'initiative individuelle peut être admise dans les affaires de l'État. Ce qui importe ici, c'est de bien poser le principe en vertu duquel la part de l'Individu et la part de l'État, dans l'activité sociale, peuvent être nettement déterminées. Ce principe peut être ainsi formulé : l'exercice de tout ce qui est *droit* est l'œuvre des citoyens; l'exercice de tout ce qui est *fonction* est l'œuvre de l'État.

Cette distinction n'est pas moins applicable aux rapports de l'Individu et de la Commune, lesquels sont identiques aux rapports de l'Individu et de l'État. La Commune, comme on sait, est l'État en petit. Dans l'administration communale, tout ce qui est fonction relève de l'autorité publique. Ainsi l'élection des magistrats communaux, le service de la garde municipale sont des droits que tous les membres de la Commune peuvent et doivent exercer. Les magistratures et les commissions proprement dites sont des fonctions réservées à la capacité.

CHAPITRE V.

ATTRIBUTIONS DE L'ÉTAT.

La plus grande difficulté de la polique est peut-être de fixer la nature et le nombre des attributions de l'État. Pour l'armée, la

justice, la police et les finances, la question ne fait pas de doute : la compétence exclusive de l'État est évidente. Dans toute Société vraiment organisée, ces administrations constituent un service public. Le contraire ne s'est jamais vu que dans les Sociétés en voie de formation, comme les tribus barbares, ou les nations demi-civilisées du moyen âge. L'unité militaire est la condition de l'indépendance nationale. L'unité politique est la condition de l'ordre intérieur. L'unité de juridiction et l'unité d'impôt sont les conditions de l'égalité civile. Or, qu'est-ce qu'une nation sans indépendance, sans ordre et sans justice égale pour tous? Rendre aux Communes ces grands services d'utilité publique, sous prétexte de décentralisation et de libertés communales, serait faire remonter les Sociétés modernes au moyen âge. Ainsi entendue, la démocratie ne trouverait de partisans que chez les adversaires du progrès et de la civilisation. L'unité de la justice, l'unité de la force armée, l'unité du système financier sont autant de conquêtes sur la barbarie féodale, que toute démocratie devra conserver, sous peine de retomber dans le chaos d'une nouvelle féodalité. Cela ne veut pas dire que ces diverses institutions aient atteint la forme qui convient aux Sociétés démocratiques. Les abus et les vices inhérents à leur forme actuelle sont manifestes dans toute l'Europe. Pour ne parler que de l'institution militaire, il n'est rien de plus antipathique que les armées permanentes à toute Société démocratique, et même à toute Société libre. Mais si les formes doivent changer avec les progrès sociaux et politiques des pays auxquelles elles s'appliquent, le principe de ces diverses institutions reste partout et toujours nécessaire.

Les amis de la liberté ne contestent point ces attributions à l'État; mais il en est qui bornent là son domaine. L'État pour eux est l'organe de la patrie, de la loi et de l'unité nationale. Il a pour double mission de maintenir l'ordre à l'intérieur, et d'assurer l'indépendance vis-à-vis de l'étranger : rien de moins, rien de plus. Tout le reste regarde les citoyens et les Communes, même les affaires d'intérêt national, telles que l'enseignement populaire, les travaux publics, les arts, les théâtres, etc., etc.

Cette manière de comprendre les attributions de l'État a l'avantage d'être fort simple et fort nette; elle coupe court à tout danger d'extension indéfinie et d'usurpation de l'autorité publique vis-à-vis l'initiative individuelle. Bien qu'elle n'ait pas généralement pour elle la sanction de l'expérience, elle peut invoquer l'exemple des deux nations les plus libres du monde, les États-Unis et l'Angleterre. Si le passé et le présent la contredisent, ne serait-elle point l'idéal de la démocratie future? Il est difficile de le croire. L'État ainsi réduit au rôle d'officier de justice et de police serait étranger à toutes les grandes questions morales, sociales et politiques. N'ayant aucune initiative de direction et de gouvernement, il n'agirait point efficacement sur la Société, dont il ne serait que le juge et le gendarme. Tout se ferait en dehors de lui. Et comme il n'aurait jamais rien à prévoir ni à prévenir, la répression et la protection lui deviendraient très difficiles et très ingrates, dans ce mouvement sans mesure et sans direction de l'initiative individuelle. Toute mission de surveillance et d'inspection lui serait interdite, sauf en ce qui concerne la stricte et matérielle exécution des lois. Un pareil État peut bien être le dernier mot de cette politique pour laquelle l'impuissance est la perfection. Mais ce ne peut être l'idéal d'une Société puissante et organisée. L'Angleterre commence à en revenir; à mesure que l'État s'y dégage des liens de la féodalité. Les États-Unis tendent à une certaine centralisation, à mesure que le besoin d'unité et d'organisation s'y fait sentir. Les grandes institutions d'utilité nationale, comme les écoles et les travaux publics, ne tarderont pas à s'y produire, sous le gouvernement de l'État. Cette conception d'une certaine école libérale semble donc trop étroite pour la démocratie, dont la défiance de toute autorité n'est pas l'unique préoccupation. Toutes les attributions de l'État ne se bornent donc pas à faire respecter la liberté individuelle et l'indépendance nationale. Sa mission est et sera toujours plus large et plus active.

L'instruction publique est une œuvre sur laquelle la compétence de l'État n'est pas évidente au premier abord. Il est certain

pourtant qu'elle est d'intérêt national. Cela explique parfaitement le droit de surveillance et d'inspection de l'État sur les établissements privés à l'usage des deux sexes. Cela explique encore le droit d'obliger les familles à envoyer leurs enfants aux écoles. Mais l'État peut-il aller plus loin? Peut-il ouvrir lui-même des écoles, et faire concurrence sur ce point à l'initiative individuelle? Il l'a fait jusqu'ici dans presque toutes les sociétés modernes. Mais est-ce bien là une fonction qui lui appartienne? Il est difficile d'en douter, quand on songe que l'intérêt en jeu n'est pas moins que l'unité nationale et l'égalité démocratique. C'est au sein de l'école publique que toutes les classes, toutes les traditions se donnent rendez-vous, et que les enfants apprennent l'égalité, la tolérance, la justice, la concorde, sous la mâle discipline de la science, et sous la haute autorité de l'État. D'autre part, cette unité nationale, œuvre si lente et si laborieuse de la politique et du temps, qui fait la force des sociétés modernes, ne semble guère pouvoir être maintenue que par l'institution des écoles publiques. Nonobstant ces fortes raisons et les exemples qui viennent les appuyer, il faut bien reconnaître que la fonction d'enseigner n'est plus d'une nécessité aussi évidente pour l'État que celles de surveiller et d'inspecter les écoles privées. Quant au monopole de l'enseignement réclamé par quelques logiciens rigoureux au nom des mêmes principes et des mêmes intérêts, le droit des familles s'en accommoderait difficilement, quoi que fit l'État pour rassurer la liberté de conscience. Qu'il lui suffise d'élever ses écoles en face des écoles privées, et qu'il s'en tienne pour celles-ci à la surveillance et à la collation des grades. Voilà, ce semble, dans quelle mesure l'instruction peut être considérée comme affaire d'État.

Sans réclamer aussi impérieusement l'office de l'État, les travaux d'art et d'utilité publique sont évidemment de son ressort, quant à la surveillance et à l'inspection, et parfois même quant à la construction. Tout monument élevé dans un lieu public intéresse la gloire du pays, et devient une propriété nationale. Toute grande construction, route, chemin de fer, canal, pont, digue, aqueduc, fortification, devient affaire d'État, en tant qu'elle

intéresse la prospérité, la sécurité, la santé publique. Toutes ces œuvres n'appellent pas sans doute au même degré l'intervention de l'État : quelques-unes veulent l'action directe et exclusive, tandis que les autres ne demandent que la surveillance. On peut, sur ce point, étendre ou restreindre l'action administrative, sans porter atteinte aux droits de l'Individu ni aux droits de l'État. C'est affaire de tempérament national. Les principes sont absolus, sur cette matière comme sur tout le reste; ils sont aussi vrais pour l'Angleterre et les États-Unis que pour la France. Mais le génie différent des Sociétés en fait varier singulièrement la mesure d'application. Partout et toujours, les travaux d'utilité publique doivent être soumis à la surveillance et à l'inspection de l'État, seule autorité compétente dans l'exercice de ces fonctions. Mais certains travaux de ce genre gagnent à être exécutés par l'État dans tel pays, et dans tel autre, au contraire, par l'initiative individuelle.

Pour l'industrie et le commerce, l'incompétence de l'État est un principe universellement reconnu. Autant les fonctions de la justice et de la police conviennent à l'État, autant il lui répugne de se faire industriel ou commerçant. S'il intervient dans ces deux sphères de l'activité sociale, c'est uniquement pour faire certaines lois et certains règlements nécessaires, et pour en assurer l'exécution. Les administrations publiques n'ont pas d'autres fonctions. Elles abandonnent l'industrie et le commerce à leurs lois économiques de développement et de circulation, pour ne s'occuper que de leur rapport avec la justice, l'ordre, la vie, la santé, la moralité des classes laborieuses. Tel est le caractère des règlements relatifs au travail des femmes, des enfants, et même des hommes dans les ateliers et les manufactures. Tel est encore le caractère des tarifs de douanes, quand ils ont pour objet de faire vivre des populations entières, et non de favoriser une oligarchie industrielle au préjudice de la consommation publique, ou même de la production d'industries plus nombreuses ou plus générales.

L'administration des domaines se justifie par les mêmes prin-

cipes. Il y a des propriétés publiques comme il y a des travaux publics. Personne ne conteste ce titre, par exemple, aux grandes routes, aux canaux, aux aqueducs, dont la construction et l'entretien appartiennent à l'État. On ne voit pas trop pourquoi les chemins de fer resteraient indéfiniment dans la catégorie des sociétés privées, malgré leur caractère évident d'utilité publique. Il est, en outre, des propriétés qui, sans avoir ce caractère, ont un intérêt national à titre d'œuvres d'art ou de monuments historiques : ainsi, les antiques constructions romaines, les églises et les châteaux gothiques. L'État se réserve le droit de les conserver tels que la tradition les lui lègue, et même de les acquérir par voie d'expropriation pour en faire jouir les visiteurs nationaux et étrangers. D'une autre part, il y a des propriétés privées qui deviennent tout à coup propriétés publiques, par l'effet de circonstances ou de découvertes qui en transforment la valeur. C'est un principe de droit public que les mines d'or, d'argent, de fer, de houille, etc., rentrent, soit pour l'exploitation, soit pour la surveillance, dans l'administration de l'État; et alors même qu'elles restent propriétés privées, elles sont soumises à des règlements auxquels les autres propriétés ne sont point sujettes. Quant à ces sortes de propriétés qui n'ont d'autre but que de servir aux plaisirs des familles princières dans lesquelles se personnifient les gouvernements monarchiques, il est à peine besoin de dire qu'elles n'ont pas de raison d'être dans un État démocratique.

Le droit de l'État ne se borne pas là. Outre les propriétés d'intérêt public qu'il possède et exploite par ses agents, les propriétés privées, si indépendantes qu'elles soient de l'État, n'en tombent pas moins dans sa sphère, sinon sous sa main, du moment qu'un principe de justice ou un intérêt général s'y trouve engagé. Il en est alors du droit de propriété comme de tout droit individuel, lequel a pour limite le droit d'autrui garanti et protégé par l'État. Tel abus du droit individuel, s'il porte atteinte au droit d'autrui, peut exiger l'intervention de l'État; tel usage même légitime de ce droit peut être contesté au nom de l'intérêt géné-

ral. C'est ainsi que pour transformer sa propriété, pour changer une forêt en terre arable, le propriétaire a besoin de l'autorisation de l'État. Même l'abus non malfaisant, la simple incurie appelle sa sollicitude. Ainsi il est plus que douteux que le droit de propriété sur la terre aille jusqu'à pouvoir la laisser indéfiniment en friche, sans autre but que la fantaisie de constater le *jus utendi et abutendi,* si gratuitement attribué aux propriétaires par les légistes de la vieille école. Quand Rousseau, tout à son rêve de l'état de nature, a dit : « les fruits sont à tout le monde, et la terre n'est à personne, » il a méconnu le droit de propriété en ce qu'il a de plus légitime et de plus nécessaire. Les fruits sont à qui les fait venir, et la terre est à qui la travaille. De tous les principes sur lesquels on a fondé le droit de propriété, le travail est le plus simple et le moins contestable (1). Or, si l'homme n'est pro-

(I) La loi française prête à l'équivoque, en se servant du mot vague *principe* de la propriété. C'est *droit* de propriété qu'il eut fallu dire. Autre chose est le droit, autre chose le principe du droit de propriété. Le droit est hors de doute, de quelque principe qu'on le dérive. Le principe est une thèse philosophique sur lequel il est permis de disputer. Selon les historiens, c'est le fait de la préoccupation qui est le principe du droit de propriété. Selon les économistes, c'est le travail producteur. Selon les philosophes, c'est la *personnalité.* Selon les juristes, c'est la loi. Or ces diverses explications du droit de propriété n'ont jamais été considérées comme attentatoires à la propriété parce qu'il a plu à de hardis logiciens d'en tirer des conséquences contraires au droit de propriété.

Montesquieu a dit (*Esprit des Lois*, t. III, liv. XXVI, ch. XV.) : « Comme les hommes ont renoncé à leur indépendance naturelle, pour vivre sous des lois politiques, ils ont renoncé à la communauté naturelle des biens, pour vivre sous les lois civiles. Ces premières lois leur acquièrent la liberté ; les secondes, la propriété. » Montesquieu sera-t-il traduit en police correctionnelle pour attaque contre le principe de la propriété, parce que certains publicistes auront conclu de cette théorie que la loi peut défaire ce qu'elle a fait, et en conséquence peut tout sur la propriété qu'elle a créée ?

De même, si j'assigne, avec les économistes, le travail pour principe au droit de propriété, comment serais-je responsable des conséquences contraires à la propriété qu'il a plu à certains esprits de tirer de ce principe, quand j'affirme de toute ma force le droit même de propriété ? Tous les économistes sensés, qui font remonter au travail producteur le principe du droit de propriété, n'admettent pas moins le droit de posséder par héritage ou par un mode de transmission quel-

priétaire qu'en vertu de son travail, son droit cesse, ou du moins devient sujet à l'intervention de l'État du moment que la propriété reste improductive entre ses mains, alors même que cette stérilité ne causerait aucun dommage appréciable à la Société. *La terre n'est une propriété qu'autant qu'elle est la matière du travail; nul ne la possède légitimement qu'à la condition de la faire fructifier. S'il ne le fait pas, l'État a le devoir et le droit de rendre la propriété à sa destination, soit en obligeant le propriétaire à la cultiver ou à la faire cultiver, soit en l'expropriant pour cause d'utilité publique. Et il a le même droit sur toute espèce de propriété* (1).

Un jour viendra où l'on ne comprendra plus comment une

conque. Il n'y a pas un mot contre ce droit dans mon livre. Pourquoi m'oppose-t-on, dans le jugement du tribunal de police correctionnelle, des conséquences que je n'avoue point, et que je regarde comme fausses?

(1) De toutes les phrases incriminées, j'avoue que celle-ci me paraît la plus inoffensive. En contestant au propriétaire le droit de laisser indéfiniment sa propriété en friche, je croyais n'affirmer qu'un lieu commun de morale sociale. Napoléon Ier était de mon avis.

« Il est de ces règles générales qui sont établies pour l'intérêt de la Société, et qu'aucun propriétaire ne peut enfreindre sous le prétexte qu'il a le droit d'user et d'abuser de sa chose. Je ne souffrirais pas qu'un particulier frappât de stérilité 20 lieues de terrain dans un département fromenteux, pour s'en former un parc. Le droit d'abuser ne va pas jusqu'à priver le peuple de subsistance. » (Procès verbaux du conseil d'État) Napoléon, *Discours et jugements*, Damas Hinard.

Voici, d'autre part, un fragment de ce que Fontenelle, appelait sa République :

« Un homme qui offrira de cultiver les terres d'un autre mieux qu'il ne les cultive, y sera reçu, en payant au propriétaire le revenu qu'elles lui produisaient. Au bout de trois ans le propriétaire les reprendra, s'il veut; et s'il ne les fait pas assez bien valoir, on pourra encore après trois ans, faire cette sorte d'enchère sur lui. » *Œuvres de Fontenelle*, Paris 1758, tome IX, p. 366.

J'ai maintenu, il est vrai, le droit de l'État contre l'incurie volontaire ou non du propriétaire, *alors même que cette stérilité ne causerait aucun dommage appréciable à la société.* Mais il faut réfléchir qu'à défaut du dommage matériel, il reste le dommage moral. Si un petit champ laissé en friche par son propriétaire ne cause pas une perte économique sensible à la propriété, le scandale donné change la question. Un tel abus de la propriété dans un temps surtout où elle est l'objet de si ardentes convoitises, révolterait trop la conscience publique pour pouvoir être toléré sans danger pour la propriété elle-même.

Société a pu faire de la religion une affaire d'État. S'il est une chose où l'État n'ait rien à voir, c'est cet ordre de doctrines, de croyances essentiellement intimes et personnelles qui varient selon le genre d'esprit, de sensibilité et d'imagination, selon les traditions de famille, le mode d'éducation. Que l'État se fasse professeur de science et de morale, chacun peut l'écouter sans faire le sacrifice de ses croyances religieuses. Mais du moment qu'il enseigne ou fait enseigner telle religion en son nom, il froisse la conscience des croyants d'une autre religion ou des adeptes de la philosophie. L'État protége le libre exercice du culte, comme il protége la libre expression de la pensée, ou la libre activité de la personne, sans professer lui-même un culte ou un système quelconque. Il doit bien se garder, sous prétexte de protection, d'intervenir dans le débat des sectes et des doctrines. Les religions, les sectes religieuses se combattent avec toutes les armes qui leur conviennent, de même que les écoles de philosophes ou de savants; l'État n'est juge ni du fond ni de la forme de leur polémique. Il n'a le droit d'intervenir que si les partis philosophiques ou religieux font descendre leurs querelles sur la place publique, et remplacent la discussion par le combat ou l'émeute dans la rue. Alors seulement son devoir est de ramener à l'ordre les perturbateurs de la paix publique, et au respect du droit commun les oppresseurs de la liberté de conscience. Rien de plus, rien de moins. Une religion d'État est un crime de lèse-conscience. Le mot de religion de la majorité, alors même qu'il ne fait qu'exprimer un fait, est un non-sens, s'il ne couvre pas un piége tendu à la liberté religieuse. La religion n'est pas de ces choses pour lesquelles le nombre fait autorité : la croyance de la minorité, d'un petit nombre, d'un seul a droit au même respect que la croyance de l'immense majorité; la liberté est sainte dans une seule âme comme dans une Société tout entière.

Ce respect absolu de toute croyance, de la part de l'État, ne lui laisse pas d'autre rôle que la police des cultes : toute autre intervention n'est pas moins contraire à la religion qu'à la liberté. Le professeur de science ou de morale peut être fonctionnaire de

l'État sans que la dignité de son enseignement en souffre, parce que la nature de cet enseignement ne comporte de restrictions et de réserves d'aucune espèce. Le prêtre ne peut le devenir sans perdre sa qualité de prêtre; sa *mission* est trop délicate, trop personnelle pour devenir une *fonction*. Le prêtre fonctionnaire est à la fois opprimé et oppresseur : opprimé par l'État, qui lui impose ses convenances et ses nécessités politiques; oppresseur de la conscience individuelle, à laquelle il parle au nom de l'État. Le culte transformé en service public, quelle monstrueuse profanation! Il n'est pas de libre penseur, il n'est pas de vrai prêtre qui ne se soulève à ce mot. Nulle Église indépendante n'accepte, nul État libéral n'impose un pareil contrat. Mais alors, pourquoi des cultes salariés? Qui veut le principe doit vouloir les conséquences. Tant que l'Église aura sa part au budget, elle relèvera de l'État, qui se croira le droit de lui commander, et le devoir de la défendre. On ne saurait dire qui a le plus à perdre à ce genre de concordat, de la dignité de la religion, ou de la liberté de la pensée. Les questions les plus simples deviennent insolubles, grâce à cette fatale confusion de l'Église et de l'État. Le prêtre est condamné à servir deux maîtres : Dieu et César; trop heureux quand Dieu et César s'accordent. Que fera-t-il quand César viole la loi de Dieu, et veut que le prêtre consacre cette violation? S'agit-il d'accorder les honneurs de la sépulture chrétienne à un citoyen mort hors de la communion des fidèles; l'État le prescrit, et l'Église le défend. S'agit-il de la discussion des questions religieuses; l'État ferme la bouche aux libres penseurs, sous prétexte d'outrage à la morale publique, intéressée dans le maintien d'une religion plus ou moins officielle. Rien de plus simple, au contraire, que ces questions dans l'hypothèse de la séparation de l'Église et de l'État. Chacun règne dans son domaine : l'État dans les affaires d'administration, et l'Église dans les choses de conscience.

Ces principes sur la compétence et l'incompétence de l'État dans les sphères diverses de l'activité sociale ne tiennent point à telle situation de la Société, à telle forme de gouvernement; ils sont inhérents à toute Société véritablement organisée, et con-

viennent à la plus large démocratie. Mais, en politique comme en tout le reste, l'histoire n'est pas la logique; la réalité n'est pas la vérité. Tantôt la réalité reste en deçà; tantôt elle va au delà de la juste mesure. Il n'est pas de Société connue, présente ou passée, où l'État fasse exactement tout ce qui est son œuvre, et rien de plus. Aux États-Unis, l'action de l'État est nulle à l'intérieur; elle ne se fait sentir que dans les affaires extérieures : guerres, traités de commerce, etc. Justice, police, enseignement, travaux publics, finances, tout est à peu près abondonné à l'initiative des individus ou des Communes. L'État n'intervient pas même pour protéger la propriété ou la vie des citoyens dans tant d'industries aventureuses, fécondes en catastrophes de toute espèce. Et il abandonne la justice elle-même aux passions populaires là où l'autorité municipale est impuissante à faire respecter la loi. Chose étrange dans un pays qui a pour devise : Chacun pour soi, et Dieu pour tous! L'action de l'autorité sociale ne se montre guère que là où elle ne devrait jamais paraître, dans le sanctuaire impénétrable de la conscience. La Société, sinon l'État, impose une profession de foi religieuse à tout étranger qui met le pied sur la terre classique de la liberté. En Angleterre, pays d'extrême décentralisation, il y a une religion d'État; la liberté des cultes est méconnue par la loi là où la liberté de la presse est sans limites, où l'enseignement est abandonné à l'industrie privée, aux corporations ou aux Communes, où la police, toute locale, est impuissante le plus souvent à protéger la personne des citoyens. En Suisse, l'État commence à mettre la main sur les affaires d'intérêt national; mais il est encore loin d'être arrivé à la limite de son action légitime. En Belgique, l'État, fidèle gardien des libertés publiques, loin d'empiéter sur l'initiative individuelle, a peine à défendre ses plus simples prérogatives contre les prétentions d'un clergé trop puissant. En France, pays de centralisation excessive sous tous les gouvernements, sous la monarchie tempérée, sous la république aussi bien que sous l'empire, l'instruction primaire, œuvre nationale s'il en fut, reste en partie entre les mains suspectes de congrégations religieuses, tandis que la libre pensée, œuvre essentiellement

individuelle, se trouve, sous le régime du concordat, en butte aux soupçons et aux poursuites d'une magistrature chargée de protéger la *morale publique*. L'État, qui se fait le tuteur impérieux des communes dans leurs moindres affaires, est sans force et sans initiative quand il s'agit de protéger la propriété publique et privée contre les grandes et petites manœuvres de la Bourse. Il n'a ni l'administration des chemins de fer, ni l'exploitation des mines; il subit la loi de grandes industries qui l'obligent à maintenir ses tarifs de douanes au détriment de la consommation et de la production publiques. En Allemagne, la liberté religieuse est à peu près complète; mais la liberté politique ne fait que de naître. La police y peut beaucoup trop encore sur la personne des citoyens; mais l'État y est toujours dominé par des institutions et des influences féodales : c'est un pays où il y a beaucoup de priviléges et peu de droits assurés. Quant à l'Italie (le Piémont excepté), à l'Espagne, aux républiques espagnoles de l'Amérique, l'État y offre l'affligeant spectacle d'une faiblesse égale à sa violence. La police y peut tout contre la liberté des citoyens, et rien ou peu de chose pour leur sécurité. Elle a toujours l'œil et la main sur les honnêtes et courageux citoyens qui rêvent de liberté religieuse ou politique; mais elle laisse égorger, piller, rançonner les voyageurs, étrangers ou nationaux, qui se fient à sa force ou à sa vigilance. En Autriche, et surtout en Russie, où le droit de l'État ne reconnaît guère de liberté civile, ne souffre aucune initiative individuelle, il reste impuissant contre certains priviléges monstrueux d'une aristocratie redoutable; l'anarchie féodale y entrave l'autocratie administrative, au grand détriment des peuples écrasés sous un double fardeau.

CHAPITRE VI.

L'ADMINISTRATION DÉMOCRATIQUE.

L'administration publique se divise en un certain nombre de branches, dont les principales sont : l'université, la magistrature, la police, l'armée, les travaux publics, les finances. Il n'entre point dans le cadre qu'on s'est tracé de traiter à fond de ces diverses matières. Si l'on en parle ici, c'est uniquement au point de vue de la démocratie, objet véritable et unique de ce livre. On se bornera donc à y chercher l'application des principes démocratiques posés dans le livre précédent. Toutes ces administrations ont été singulièrement perfectionnées par les gouvernements, dans nos sociétés modernes. Le mécanisme en est très savant et très compliqué. On ne s'occupera, dans les chapitres qui suivent, ni de le décrire en détail, ni d'en éprouver les divers ressorts, ni d'en trouver les réformes possibles au point de vue de la perfection administrative. C'est aux livres et aux auteurs spéciaux qu'appartiennent ces recherches. Ici les seules réformes dont il puisse être question sont celles qui intéressent la démocratie et la liberté. Il s'agit de montrer jusqu'à quel point il est possible de *démocratiser* (qu'on nous passe le barbarisme) l'éducation publique, la justice; la police, l'armée, etc., etc., sans porter atteinte à la légitime institution de l'État.

En toutes choses, les systèmes simples, s'ils ne sont pas les plus pratiques, sont les plus séduisants. La centralisation et la décentralisation absolues ont leurs partisans nombreux et décidés. Mais l'une supprime l'État, tandis que l'autre supprime les libertés individuelles et communales. Or, rien n'est plus facile que de trancher ainsi les problèmes par la suppression d'un terme. Le difficile et le vrai, ici comme en beaucoup d'autres questions, c'est de les résoudre par la conciliation des termes. Trouver le rapport des choses, voilà tout le secret de la science. On croit généralement, en politique, qu'il ne s'agit que de poser un prin-

cipe simple et d'en déduire toutes les conséquences. Les uns, partant du droit social et de la nécessité de l'État qui en est l'organe, justifient l'intervention de celui-ci partout où il s'agit d'un intérêt général. Ils n'ont pas de peine à faire rentrer l'administration communale dans l'État, et à réduire l'initiative individuelle à la gestion des affaires privées. Les autres, partant du droit individuel, ne veulent pas de limites à la liberté qui en est la conséquence, n'admettent l'autorité sous aucune forme et dans aucune mesure, suppriment toute espèce d'administration, même celles de la justice et de la police générale. Rien de plus simple et de plus faux que cette méthode; et c'est une grave erreur de croire que la démocratie s'en accommode mieux que les autres systèmes politiques. Le vrai problème, pour elle aussi, est de trouver le rapport de l'État et de l'Individu, de l'autorité publique et de la liberté des citoyens. Qu'elle fasse à l'initiative individuelle et à l'initiative communale la part beaucoup plus large que les autres gouvernements, cela n'est pas douteux; mais nul système politique n'a plus besoin que la démocratie d'un État puissant et respecté, en tout ce qui est son œuvre propre et son droit exclusif. C'est donc en réservant cette œuvre et ce droit, qu'il s'agit d'introduire, autant que possible, l'initiative individuelle jusqu'au sein de la centralisation administrative.

CHAPITRE VII.

L'UNIVERSITÉ.

Les amis de la liberté peuvent contester à l'État le monopole de l'enseignement; mais son droit ne saurait être mis en doute : 1° quant à la surveillance et à l'inspection des écoles privées; 2° quant à la collation des grades; 3° quant à l'ouverture d'écoles publiques. La première de ces trois fonctions appartient à l'État au même titre que la police. En tout ce qui ne comporte pas son

action directe, l'État conserve le droit de veiller au bon ordre et au respect des droits de chacun. Or, s'il est une chose d'ordre public, dans le sens élevé du mot, c'est l'éducation et l'instruction de la jeunesse. L'État peut bien laisser l'homme majeur abuser de sa liberté tant qu'il ne fait tort qu'à lui-même; mais il ne peut souffrir qu'on abuse de la minorité de l'enfant qui sera un jour membre de la cité. La tutelle de l'enfance est une de celles que l'État partage nécessairement avec la famille.

La seconde fonction n'est pas plus contestable que la première. La collation des grades est une de ces œuvres dont la condition essentielle est l'impartialité. Or, quelle autre institution que l'État peut offrir cette condition? Il en est d'un jury d'examen comme d'un tribunal. L'État est la seule autorité assez haute, assez désintéressée pour prononcer sur les titres des aspirants, aussi bien que sur les droits des parties. Le système des universités privées, soit cléricales, soit laïques, conférant les grades concurremment avec l'État, ne soutient pas plus l'examen que le régime des justices locales du moyen âge. Ces sortes d'institutions, loin d'être une satisfaction donnée au principe de la liberté, ne sont que des débris d'une organisation sociale surannée, où l'impuissance de l'État ne profitait qu'à la tyrannie des corporations ecclésiastiqnes ou des autorités féodales.

Quant à la fonction d'enseigner, il semble plus difficile d'en faire un attribut de l'État. Ce n'est pas que la supériorité de l'État sur l'initiative individuelle en matière d'instruction ne puisse être facilement établie. L'État ne spécule point en pareille matière; il n'a que le bien en vue; et il est bien plus puissant pour le faire que les individus isolés ou réunis. Mais n'usurpe-t-il pas une fonction contraire à sa nature? L'enseignement touche à l'éducation, à la morale, à la philosophie, à la religion, à tout un ordre de doctrines et de croyances intimes où l'État n'a rien à voir. Ces choses ne relèvent que de la conscience et de Dieu; elles sont de droit individuel s'il en fut. Comment l'État pourra-t-il enseigner sans professer une doctrine? Et comment pourra-t-il professer une doctrine sans abdiquer son caractère impartial et son rôle de juge

entre les écoles, les sectes et les partis? Ici il semble que l'action de l'État soit abusive, et que la mission d'enseigner doive être entièrement abandonnée à l'initiative individuelle. Il est vrai que l'histoire donne généralement raison à la thèse contraire : partout et toujours l'enseignement a été considéré comme une œuvre d'État. Mais, outre que de grandes sociétés modernes, comme l'Angleterre et les États-Unis, pratiquent le principe contraire, qu'importe l'histoire, si la logique est pour la non-intervention de l'État? L'État peut-il enseigner sans se faire lui-même professeur de religion ou de métaphysique, au préjudice de la liberté de conscience? telle est la question. S'il ne le peut, l'enseignement de l'État est une usurpation que ne peuvent légitimer les exemples, si nécessaire qu'elle ait pu être jusqu'à l'avénement des sociétés libres.

Mais en y regardant de près, on trouve que l'enseignement de l'État, compris dans son véritable esprit, et contenu dans ses justes limites, n'a rien qui doive choquer les croyances et les sentiments intimes de la famille. Cet enseignement tout scientifique, et tout élémentaire, laissera en dehors de son programme toutes les questions soit religieuses soit métaphysiques, qui intéressent la foi des familles. La science pure, surtout telle qu'elle est exposée dans l'enseignement de la jeunesse, reste profondément étrangère aux préjugés, aux passions, aux doctrines de sectes ou d'écoles. Le langage qu'elle parle peut être entendu de tous, sans que la foi des uns, la raison des autres en soit blessée.

Les familles pourraient objecter que la science ne suffit point à l'éducation; que si l'État veut faire l'œuvre complète, il faut qu'il ajoute la *doctrine* et la *science*, qu'il parle par conséquent de morale, de théologie; de religion; ce qu'il ne peut faire qu'en sortant de son rôle. La difficulté est sérieuse. L'avenir de l'éducation prouvera sans aucun doute que la science peut suffire à tout, à l'âme comme à l'esprit, à la morale comme à l'industrie, à l'éducation comme à l'instruction. Mais le préjugé contraire est aujourd'hui encore trop général et trop profond pour qu'on puisse espérer d'appliquer ce principe sans faire violence aux sentiments les

plus intimes des familles. L'État en est donc réduit à faire de l'éducation par les doctrines et les pratiques traditionnelles; et c'est là que son rôle devient faux. Le seul moyen de résoudre la difficulté ne serait-il pas de se borner à l'instruction, en laissant aux familles l'œuvre de l'éducation proprement dite? La suppression des pensionnats dans toutes les écoles de l'État simplifierait singulièrement la situation des administrateurs et des professeurs devant les familles et les diverses communions religieuses. D'une autre part, en retranchant de l'œuvre de l'État cette partie ingrate où son impuissance se révèle, on rendrait à l'État sa dignité compromise par d'hypocrites transactions, aux professeurs leur indépendance gênée par les exigences de la famille et de l'Église, aux familles leurs sécurité inquiétée par les dispositions équivoques des maîtres chargés de l'éducation de leurs enfants. Enfin l'insoluble problème des maîtres d'études serait résolu; et quiconque a l'expérience des difficultés que cette institution suscite aux administrations universitaires, ne trouvera pas que cette solution soit achetée trop cher, par le sacrifice des pensionnats.

Mais, disent les amis de la liberté, en supposant toutes ces difficultés résolues, où est le droit, où est l'intérêt de l'État à ouvrir des écoles? Qu'il surveille et inspecte les écoles privées; qu'il confère les grades et les diplômes : rien de plus juste. Mais pourquoi se mêler d'enseigner lui-même, si ce n'est que parce que l'État a les moyens de le faire mieux que les individus? Or la raison serait mauvaise. Car alors pourquoi l'État n'interviendrait-il pas également dans les opérations de commerce, dans les travaux d'industrie, partout où la capacité de ses fonctionnaires et la puissance de ses ressources lui assurent la supériorité sur les individus et les associations privées? S'il suffit que l'État soit en mesure de mieux faire que l'initiative individuelle pour avoir le droit et le devoir de se mettre à l'œuvre, de quoi ne se mêlera-t-il point, et quelle carrière restera fermée à son activité?

L'objection est grave en effet. Il faut que la compétence de l'État, en matière d'enseignement, soit fondée sur de tout autres raisons pour être mise hors de doute. Où l'État puise-t-il le droit

et le devoir d'enseigner? Ici une distinction est nécessaire. Le problème de l'éducation intéresse également la famille et l'État à des points de vue différents. L'une y voit l'homme, et l'autre le citoyen à former. Le but de l'éducation domestique est de faire de l'enfant un homme, c'est à dire de le conduire à ce point de développement intellectuel et moral où il est devenu capable de penser et d'agir par lui-même. Le devoir et le droit de la famille vont jusqu'à l'âge où ce but est atteint. Libre alors, le jeune homme reste chargé de sa destinée; il sort de la famille pour entrer dans la Société, dont il sera un membre distinct et indépendant de la famille. Pendant tout le temps de sa minorité, la famille est maîtresse absolue, en tout ce qui concerne l'éducation domestique; la tutelle de l'enfant lui appartient exclusivement. L'État n'a rien à y voir; toute substitution de sa part en cela est une usurpation, quelle que soit d'ailleurs la pureté de ses intentions et la sagesse de ses vues. Il n'intervient que pour obliger la famille à remplir ses devoirs, si elle y manque. Qu'il se borne à la surveillance et à l'inspection de l'enseignement privé : ici son droit ne saurait être contesté. La liberté des familles ne peut réclamer que contre les abus qui se glisseraient dans l'exercice de ce droit.

Par ce côté, l'enfant ne relève que de la famille. Mais il en est un autre par lequel il relève de l'État. C'est ce qui complique la question. S'il ne s'agissait que de faire un homme de l'enfant, la famille y suffit; et, sauf les cas où sa tutelle est en défaut, l'État peut s'en fier là dessus à la nature. Mais il s'agit aussi d'en faire un citoyen. Par là, l'enfant reste dans la cité, et son éducation devient une affaire d'État. Or l'école publique est plus propre que toute autre à l'éducation du citoyen. La famille excelle à développer les instincts, les sentiments, les principes de la moralité privée. La *pension*, quand elle s'inspire de l'esprit de la famille, peut, dans une certaine mesure, la remplacer sous ce rapport. C'est que la famille et la pension ont une discipline qui leur est propre, et qui, par une action intime et toute personnelle, pénètre bien plus l'âme de l'enfant que la discipline uniforme et générale de l'école publique. L'éducation de celle-ci est plus virile; l'éducation de la

famille est plus profonde. Si la première a le mérite de doter l'enfant des vertus fortes qui feront le citoyen, il appartient à la seconde de le doter des vertus douces et aimables qui feront l'homme de bonnes mœurs et de bonnes manières. L'école publique n'a que trois moyens d'agir sur l'enfant ou le jeune homme : la règle, l'enseignement, le régime de l'égalité. La pratique de la règle prépare à la pratique de la loi. L'enseignement parle à l'esprit plus qu'à l'âme; il donne des principes, et non des habitudes pour la conduite. Le sentiment de l'égalité et de la justice s'éveille au sein de cette petite société qui, par la représentation de toutes les classes, devient l'image de la cité. Voilà tout ce que peut l'école publique, en fait d'éducation.

La famille et l'école privée ont mille moyens d'action empruntés à la diversité des élèves, des instituteurs ou des institutrices, Tout s'y fait par des procédés singuliers et concrets. Aussi l'éducation privée atteint-elle jusqu'aux racines les plus profondes, jusqu'aux fibres les plus délicates de la nature humaine. Mais cette diversité de procédés, l'influence des traditions de famille, des préjugés de classe, des passions de parti, la souplesse un peu molle d'une direction où le sentiment prévaut sur la justice, où la *grâce* remplace souvent la *loi*, et beaucoup d'autres causes qu'il serait trop long d'énumérer, excellentes au point de vue de l'éducation privée, sont autant d'obstacles au développement des instincts, des idées, des sentiments qui font le citoyen. Voilà ce qui explique comment l'éducation publique devient un intérêt de premier ordre pour l'État. Quand donc il ouvre ses écoles aux enfants de toutes les classes de citoyens, et offre aux familles l'enseignement de ses professeurs à tous les degrés, depuis l'école primaire jusqu'aux cours de Facultés, il ne fait point concurrence à la famille ou à la pension. Il fait une œuvre qui lui est propre, et à laquelle il convient mieux que la famille et la pension; il initie l'enfant aux premières notions pratiques de justice et d'égalité. La famille peut à la rigueur enseigner ces choses à l'enfant, quoiqu'en général elle n'y pense guère. Ce qu'elle ne peut faire, c'est de les lui montrer dans l'application. Il n'y a que l'école publique où l'enfant puisse

apprendre la pratique de la justice et de l'égalité. Et quant à la théorie, c'est encore dans l'enseignement de l'État que les jeunes esprits en trouveront l'expression la plus haute et la plus pure. Ces choses augustes ne sont point étrangères à la famille; mais elles y sont mêlées de traditions, de préjugés, de sentiments d'une tout autre nature. Les esprits libres, les caractères virils, les mâles vertus de la patrie et de la cité se forment et s'engendrent surtout sous la discipline, la direction et l'enseignement de l'État. Quand il en arrive autrement, c'est que l'État, au lieu d'être l'institution sociale par excellence, la patrie en personne, la justice en action, n'est qu'une machine de tyrannie ou un instrument de parti. Alors l'Université n'est plus pour la jeunesse qu'une grande école de servilité ou de désordre, et la défiance des familles les plus honorables ne se comprend que trop. Cette dégradation des écoles publiques n'est pas possible dans une société et sous un État démocratique, où le goût de la liberté et le respect de la loi sont des sentiments trop puissants pour permettre les abus du pouvoir et les excès des partis. Il faut dire même qu'elle est bien difficile dans toute société libre. Si donc l'Université reste fidèle à son éternelle mission de science et de moralité, si son enseignement et sa discipline n'ont d'autre but que de former de bons esprits et des âmes honnêtes, quel est le père de famille qui sera reçu à contester le droit de l'État?

Si les amis de la liberté ont tant de peine à reconnaître ce droit, cela tient surtout à deux causes. La première, dont il a été question plus haut, est l'abus que fait l'État de ce monopole, dans un intérêt de dynastie ou de parti. La seconde est l'exercice sans mesure et sans limites de son droit. Tout ou rien est une thèse absurde en matière d'enseignement, comme dans toutes les questions où il s'agit de régler les rapports de l'Individu et de l'État. Dans l'éducation à donner à l'enfant, il faut distinguer la moralité privée, et la moralité civique. S'il appartient à la famille, ou à la *pension* qui la représente, de s'occuper de l'homme, et de développer les sentiments de moralité privée, c'est l'œuvre propre de l'État de s'occuper du citoyen, et de développer les sentiments de mora-

lité civique. De là une division très simple et très naturelle dans la tâche complexe qui a pour objet l'enfance et la jeunesse. La famille et la pension retiennent l'*éducation* proprement dite avec tous les procédés et toutes les pratiques qui la constituent, tandis que l'État se charge de l'*instruction* seulement. L'instruction classique se compose des éléments de la science. Or la science, quel qu'en soit l'objet, physique ou moral, quel qu'en soit le nom, mathématiques, physique, histoire naturelle, histoire proprement dite, grammaire, rhétorique, logique, morale, ne peut porter ombrage à la famille. Comme elle ne contient que des vérités exactement vérifiées ou rigoureusement démontrées, et qu'elle élimine de son domaine tout ce qui est objet de *foi* et de *croyance*, elle ne contredit ni ne blesse aucune doctrine, soit religieuse, soit philosophique, par l'affirmation ou la négation de telle religion ou de telle philosophie. La science est bonne à tous, comme la vérité dont elle est la pure et impartiale expression. S'il est des familles qui poussent la passion, le préjugé et le fanatisme au point d'y voir une ennemie de leurs croyances, de leurs doctrines et de leurs intérêts, c'est un malheur qui n'en rend que plus légitime et plus nécessaire l'intervention de l'État. Les citoyens ont le droit de fuir la lumière; mais ils n'ont pas celui d'y soustraire leurs enfants.

Quant à l'éducation, c'est tout autre chose. Elle se fait à l'aide de doctrines, de croyances, de pratiques, de traditions, même de préjugés qui ne pourraient trouver place dans l'école publique qu'en excluant les doctrines, les croyances, les traditions, les pratiques différentes ou contraires. Nulle famille n'a le droit de suspecter la science. Mais en tout ce qui est de foi ou de simple croyance, ses susceptibilités sont parfaitement légitimes. L'État est dans son droit, tant qu'il n'enseigne que la science, et il est en mesure de l'enseigner mieux que personne. Mais il n'est plus ni de son droit ni dans son rôle de se faire le prédicateur d'une religion, ou le professeur d'une philosophie. C'est pourquoi autant les familles auraient tort de se défier de l'*enseignement* de l'État, autant elles ont raison d'en redouter l'*éducation* pour leurs

croyances religieuses ou leurs doctrines philosophiques. Voilà dans quelles limites l'Université doit renfermer son action sur l'enfance et la jeunesse, sous peine d'empiétement sur les droits sacrés de la famille.

L'enseignement est déjà un principe d'éducation, le plus solide et le plus puissant de tous, à cet âge où l'enfant peut le comprendre. Mais l'expérience semble prouver que c'est le seul que les écoles de l'État puissent donner mieux que les familles et les institutions privées. Quant à cette éducation toute pratique et toute personnelle que la famille entend si bien, lorsqu'elle s'élève à la hauteur de sa tâche, l'État y paraît plus inhabile que personne. Il y a beaucoup de causes à cela, l'institution vicieuse et difficilement perfectible des maîtres d'études, la mobilité d'une direction qui change sans cesse avec les personnes, le défaut de principes d'éducation chez des administrateurs plus éclairés que croyants, le grand nombre d'élèves soumis à une discipline quelque peu militaire, la règle partout substituée à l'influence et à l'action toute morale des personnes, tout contribue à réduire la discipline d'une maison de l'État à un certain ordre extérieur et mécanique d'où la vie et la moralité intime sont trop souvent absentes. Les détracteurs de l'éducation universitaire ont assurément beaucoup exagéré les vices de cette éducation ainsi que les mérites de l'éducation domestique ou privée. L'internat d'un lycée n'est pas tout à la fois une caserne, une prison et un couvent; mais il a bien quelque chose de tout cela, surtout si on le compare à ces maisons d'éducation anglaise, allemande ou américaine, où l'écolier fait déjà, dans ses jeux, ses exercices et ses études, l'apprentissage de la vie libre et de l'initiative personnelle. Il n'est pas de maître dans l'art de l'éducation qui, sous les dehors d'une discipline sévère et d'une tenue correcte, ne cherche avec inquiétude ce que deviennent ces âmes livrées à l'ennui de la solitude ou à la contagion de l'exemple. Que sont nos enfants au sortir de ces grandes maisons de l'État. Ils valent mieux sans doute que les tristes victimes de ces institutions qui ne se proposent pas autre chose qu'une spéculation industrielle. Mais il ne faut pas être bien

exigeant pour trouver que la jeunesse universitaire, en France du moins, laisse beaucoup à désirer pour la noblesse des sentiments, la délicatesse des goûts, l'ardeur des croyances, l'énergie du caractère, la grâce et la douceur des manières. Les mères se plaignent qu'on leur ait gâté leurs chers enfants. Et les pères ne trouvent guère qu'on en ait fait des hommes. En peut-il être autrement sous un régime de forte discipline et de nulle éducation?

Est-ce vraiment la peine de se charger d'une tâche si laborieuse, si ingrate , si difficilement compatible avec la dignité de l'État et l'indépendance de ses fonctionnaires pour arriver à d'aussi médiocres résultats? Est-il bien sûr que l'initiative individuelle ne ferait pas mieux, pour peu qu'elle fût animée du sentiment de sa mission. Le devoir abstrait et officiel du fonctionnaire de l'État vaut-il les inspirations d'une vocation pédagogique, et la grâce d'état ne sera-t-elle pas ici plus efficace que la conscience de l'administrateur? Enfin est-il possible de faire de l'éducation, en opérant sur des masses, et en procédant autrement que par une action plus ou moins intime et personnelle? Autant de doutes, sinon d'impossibilités, devant lesquels hésitent plus que jamais tous les esprits sérieux et sincères qui voient l'État à l'œuvre et jugent impartialement des effets de sa discipline. Si la suppression des pensionnats universitaires ne comptait de partisans que parmi les détracteurs de l'enseignement de l'État, il y aurait lieu d'y réfléchir. Mais les plaintes ou les confidences de tant de maîtres habiles et consciencieux qu'une longue expérience a éclairés ne permettent guère d'illusion à cet égard.

L'enseignement est pour l'État un droit si évident et un intérêt si grave, que l'on peut demander sérieusement si le monopole n'est pas la conséquence nécessaire du principe posé ci-dessus. Comment l'unité nationale, comment l'égalité démocratique peut-elle se concilier avec la diversité des écoles privées, avec la différence de mœurs, de doctrines, de méthodes qui les caractérise? Où l'enfant et le jeune homme puiseront-ils le sentiment de cette unité et de cette égalité, sinon au sein de l'école publique, rendez-vous de toutes les classes, de toutes les sectes

et de toutes les opinions? Le droit de la famille sur l'enfant n'est point un droit absolu; l'enfant n'est pas une propriété. La famille n'a de droit sur l'enfant qu'autant qu'elle a un devoir envers lui; et c'est dans la mesure même de ce devoir qu'elle peut exercer son droit. L'enfant n'appartient pas moins à l'État qu'à la famille. Et si celle-ci pour des raisons exposées plus haut, conserve le droit absolu d'*éducation*, l'État ne peut-il pas revendiquer, de son côté, le droit exclusif de l'*instruction?* C'est ce que pensent d'excellents esprits, amis sincères de la liberté, mais plus amis encore de la démocratie. Problème délicat et dangereux que la logique seule ne semble pas appelée à trancher! Le droit d'enseigner pour l'État est évident, aussi bien que son intérêt. Mais si le but est pleinement atteint par l'institution des écoles publiques, à quoi bon faire violence aux familles? Le droit de l'État ne s'étend guère au delà de la stricte nécessité : en dehors de ces limites, c'est le droit individuel qui est souverain. La liberté ne saurait avoir d'autres limites que les lois qui président au salut et à la conservation des sociétés. Or le monopole de l'enseignement, si logique qu'il puisse être, ne paraît pas une nécessité absolue de l'ordre social et de la démocratie. D'ailleurs, il ne faut pas oublier qu'une pareille tâche supposerait, de la part de l'État qui s'en chargerait, une indépendance, une impartialité, une hauteur de sentiments et de pensées que les familles ne sont guère habituées à rencontrer dans la plupart des administrations de l'instruction publique. La liberté de l'enseignement est une garantie nécessaire de la liberte de conscience : c'est tout à la fois le refuge des familles défiantes, et des professeurs proscrits ou opprimés.

En vertu de sa tutelle, l'État a le droit et le devoir de rendre l'instruction obligatoire pour les familles, soit qu'elles envoient leurs enfants dans les écoles publiques, soit qu'elles justifient devant l'État des moyens de les instruire elles-mêmes, ou de les faire instruire dans les écoles privées. Ce principe est tellement sacré qu'il n'y a pas de droit individuel qui puisse tenir contre. D'ailleurs, le conflit allégué par les adversaires de l'instruction

obligatoire n'est qu'apparent. L'enfant n'est pas la propriété de la famille, de telle sorte que celle-ci puisse en faire sa chose, son instrument, son gagne-pain. Quand elle en abuse à ce point, elle manque à son premier devoir, et c'est le droit de l'État de l'y ramener. Est-il besoin d'ajouter que la triste nécessité, pour la famille, de vivre par le suicide moral de son enfant est une hypothèse impossible dans une véritable démocratie?

La gratuité de l'enseignement n'est pas un principe aussi évident. Assurément, si quelque enseignement doit être gratuit, c'est celui qui fait l'homme et le citoyen; c'est cet enseignement général dont le programme a été esquissé dans un chapitre du livre précédent. Mais si l'application rigoureuse de ce principe impose une charge trop lourde à l'État, et, par suite, aux contribuables, faudra-t-il le maintenir quand même? Il semble que ce serait faire preuve d'un esprit peu pratique. Que veut-on ici? Que l'instruction nécessaire à l'homme et au citoyen soit accessible à tous. Or, qu'importent les moyens, pourvu que le but soit atteint? Qu'on ouvre à tous l'accès aux écoles, soit par la gratuité universelle, soit par l'exemption des frais d'école accordée comme un droit à toutes les familles nécessiteuses, l'essentiel est que tous puissent participer au bienfait de l'instruction. Dans la démocratie moins que dans toute autre Société, il n'est bon que l'État subvienne à tout et devienne une sorte de Providence universelle. L'instruction des enfants est un devoir strict pour l'État, si les familles ne peuvent en faire les frais. Quant aux familles qui le peuvent, c'est un devoir qu'il convient de laisser à leur esprit de prévoyance et d'économie.

Toutes ces institutions, à savoir : les écoles publiques, l'enseignement obligatoire, la gratuité pour les familles pauvres, le concours et les bourses pour les enfants du peuple que la nature a mieux dotés que la fortune, ont une portée démocratique facile à reconnaître. Il est évident qu'elles tendent toutes à universaliser l'instruction, et par suite, à établir le niveau de l'égalité intellectuelle et morale, sans laquelle la démocratie ne sera jamais une vérité sociale. Quelques amis de la liberté en prennent ombrage;

ils voudraient que l'État ne se mêlât que des choses où l'ordre public et l'indépendance nationale sont en jeu, comme la justice, la police, les finances, l'armée. L'intervention de l'État, en tout ce qui est science et morale, leur semble une usurpation. C'est oublier les conditions de la démocratie. Quoi qu'on fasse pour maintenir la Société dans les voies de l'unité et de l'égalité, la libre initiative des Individus, des familles, des associations tendra toujours à l'en faire sortir, grâce à l'inégalité inévitable des dons de la nature et de la fortune, s'il n'existe pas des institutions qui la ramènent à l'égalité et à l'unité. La famille, la coterie, la classe font oublier la patrie. Pour que la vie politique réveille le sentiment de l'unité nationale, il faut y entrer avec une éducation qui ait primitivement développé ce sentiment. On ne saurait trop le répéter, l'école publique est le berceau de la cité. Toute démocratie qui a l'intelligence de ses vrais intérêts ne peut abandonner l'enseignement de l'État. Il est une nécessité évidente pour le progrès démocratique des sociétés européennes, en face des institutions sociales et religieuses que la Révolution n'a point encore détruites, et que couvre le droit commun. Les Sociétés les plus libérales ont le sentiment de cette nécessité. La république helvétique tend de plus en plus à la centralisation universitaire, comme à une condition essentielle d'unité et d'égalité. La Belgique comprend l'humiliante situation que fait à l'État l'institution d'une Université catholique, et le triste avenir qu'elle prépare à la liberté et à la vraie démocratie. La Prusse et l'Allemagne doivent en partie à leur système d'enseignement public leurs espérances d'unité nationale et d'égalité. L'Angleterre restera une terre de priviléges et d'aristocratie, tant que l'État n'y aura pas ses écoles. On ne voit pas comment l'Espagne, le Portugal, l'Italie pourront s'affranchir autrement de la tutelle cléricale. Quant à la démocratie américaine, à laquelle l'initiative individuelle a suffi jusqu'à présent, il n'est nullement prouvé qu'elle n'aura pas un jour besoin de cette institution pour réagir contre les causes économiques, sociales et politiques qui menacent l'unité nationale et l'égalité sociale.

CHAPITRE VIII.

LA JUSTICE.

S'il est une fonction sociale qui appartienne sans contestation à l'État, c'est la justice. Partout où elle est laissée à l'initiative individuelle ou communale, il peut y avoir une Société; mais il n'y a point d'État. Rien ne révèle mieux le défaut d'organisation des sociétés féodales du moyen âge que la diversité et l'indépendance des juridictions locales. La justice ne peut varier dans ses conditions essentielles; autrement elle ne serait plus la justice. C'est ce qui fait qu'elle est immuable sous toute les formes de gouvernement : partout elle a les mêmes exigences, et veut les mêmes garanties. Impartialité, publicité, égalité pour tous les justiciables, lumières et indépendance des juges, accessibilité universelle des tribunaux, toutes ces garanties et d'autres encore que la science du droit peut y ajouter sont aussi nécessaires sous une monarchie ou une aristocratie que sous une démocratie. La seule condition politique essentielle de la justice, c'est la liberté. Quelle que soit d'ailleurs la perfection des formes légales, et l'honnêteté de la magistrature dans un pays qui ne jouit pas pleinement de toutes ses libertés vitales, liberté des élections, liberté de la tribune, liberté de la presse surtout, la justice manque de la première de ses garanties. Donc, quand on dit que la justice ne dépend point de telle ou telle forme de gouvernement, il est bien entendu que cela ne peut s'appliquer au despotisme. *Sous le régime de la force et du silence, nul droit ne peut être garanti, pas plus le droit civil que les autres. Si, par hasard, il se trouve un gouvernement de cette espèce qui le respecte, c'est que cela lui plaît ainsi, ou bien que l'état social du pays qu'il opprime ne permettrait pas qu'il le violât impunément, au moins dans ses dispositions les plus graves ou les plus populaires* (1).

(1) Ce passage ayant été incriminé, je ne conseillerais pas à Montesquieu, s'il

Malgré la perfection des formes légales dont la science des légistes a enrichi la justice des sociétés modernes, la pratique de cette justice pourrait donner prise à la critique. Si elle est suffisamment sûre, elle semble pécher par excès de complication et de lenteur. Généralement elle coûte trop cher pour être à l'usage de tous; et, en multipliant les formalités, les légistes ont plus songé à en assurer qu'à en faciliter l'exercice. Ils conviennent eux-mêmes que la procédure pourrait être simplifiée (1); que l'action judiciaire pourrait être plus courte, plus directe, moins onéreuse pour les parties. Tout cela fait que la justice légale, admirable comme théorie, est peu commode en pratique, et partant peu populaire. Sous ce rapport, l'institution des juridictions gratuites, telles que les justices de paix, les tribunaux de commerce, les conseils des prud'hommes, sont d'une importance capitale. Déjà, les justices de paix, dans leur organisation en France et en Europe, rendent de grands services, par cela seul qu'elles sont gratuites et à la portée de tous. Mais elles en rendraient de bien plus grands, si leur juridiction était plus étendue. La justice de paix est la *justice du peuple*, laquelle n'a ni de graves intérêts ni de questions épineuses à porter devant les tribunaux de l'État. Ne serait-il pas possible de rendre la définition plus exacte, en faisant rentrer dans cette juridiction toutes les affaires en police correctionnelle qui font l'objet des tribunaux d'arrondissement? Le chef-lieu de canton est un centre assez important pour que la justice populaire y ait son siége et son tribunal complet. Et si l'extension de sa juridiction nécessite un

eût écrit sous le régime actuel de laisser échapper la phrase suivante : « Car il n'y a point de plus cruelle tyrannie que celle que l'on exerce à l'ombre des lois, et avec les couleurs de la justice, lorsqu'on va pour ainsi dire, noyer des malheureux sur la planche même sur laquelle ils s'étaient sauvés. » Louis Bonaparte, par parenthèse, a cité cette phrase dans un de ses livres, en faisant allusion à la justice qui l'avait condamné.

(1) Cette simplification permettrait de supprimer les charges d'avoués, en faisant rentrer toute *procédure* dans la fonction générale de la *magistrature*. Les avoués, de même que les notaires, seraient des magistrats au même titre que les juges.

complément dans le personnel, les services qu'il rend valent bien qu'on songe à une organisation nouvelle de la justice de paix, dans laquelle le magistrat de ce nom aurait un ou plusieurs *assesseurs*. L'Assemblée constituante de la Révolution y avait pourvu, dans sa préoccupation des intérêts populaires. L'Empire, qui a toujours compris l'ordre social comme un problème de mécanisme administratif, n'a pas manqué de réformer en ce sens l'administration de la justice; il a réduit les attributions de la justice de paix au profit des tribunaux de première instance, et a supprimé les assesseurs. Cette réforme a pu être considérée comme un perfectionnement dans le mécanisme judiciaire. Il est certain qu'au point de vue de la justice populaire elle n'est point un progrès. Il peut y avoir des difficultés et des abus, quant au choix des magistrats appelés à seconder le juge de paix dans sa tâche complexe et laborieuse. Doivent-ils être élus parmi les citoyens du canton, ou nommés d'office par l'autorité judiciaire, organe de l'État (judiciaire et non politique)? C'est une question sur laquelle les avis peuvent être partagés. Quant à la nécessité d'étendre les attributions d'un pareil tribunal, il ne peut y avoir qu'une opinion parmi les amis de la démocratie.

Quoi qu'il en soit, tout cela peut, à la rigueur, se faire et se fait également sous les diverses formes politiques qui régissent les Sociétés modernes. La justice à bon marché, la justice accessible à tous n'est pas seulement une exigence de la démocratie; c'est la nécessité de toute Société qui a le sentiment du droit. Ce qui est vraiment propre à la démocratie, dans l'organisation de la justice, c'est l'intervention des citoyens. Mais quel en sera le mode? Question délicate sur laquelle les légistes et les publicistes ne sont pas parfaitement d'accord. S'il ne s'agissait en effet que de faire entrer les citoyens en partage des fonctions judiciaires, sans que la justice elle-même pût en souffrir, cette application du principe démocratique n'aurait pas d'adversaires. Mais là est précisément la difficulté. La démocratie ne va-t-elle pas gâter la justice, comme l'en accusent ses adversaires? Tout dépend donc du mode d'intervention des citoyens. S'agit-il de l'élection des

juges par le peuple, avec ou sans distinction de catégorie? Cette réforme réclamée par beaucoup de publicistes démocrates au nom de la liberté, et même au nom de la justice compromise par la servilité de certaines magistratures, a contre elle à peu près tous les légistes. A leur avis, la magistrature à l'élection, c'est la justice à la merci des caprices de la foule. Quelle autorité peut avoir le juge qui tient ses fonctions de ceux qu'il doit juger? Il en sera d'un tel juge comme de l'officier élu par ses soldats; tous deux ne seront que les serviteurs très humbles de leurs électeurs. La magistrature tombera sous l'influence, sous la domination des passions, des coteries, des intérêts de localité. Pour être élu, pour être maintenu, il faudra faire des démarches, prendre des engagements incompatibles avec la sévérité de la fonction, et la dignité du fonctionnaire. On a vu d'ailleurs ce système à l'œuvre dans l'élection des juges de paix. S'il y avait une raison d'appliquer le principe démocratique à une catégorie de magistrats, c'était bien à celle-là, puisque c'est la justice du peuple, s'il en fut, justice simple et de pratique facile, où le bon sens a plus d'occasions d'être mis à l'épreuve que la science du droit. Or, l'expérience faite en France par la Révolution semble décisive; l'élection avait rendu la justice impossible.

Il est difficile de répondre à ces objections des praticiens. La magistrature soumise à l'élection équivaut à la suppression de toute justice officielle. La question est de savoir si cette suppression ne laisse pas une lacune essentielle dans l'administration de la justice, lacune que toutes les institutions de justice officieuse et libre ne sauraient combler. On verra tout à l'heure les heureux effets de cette dernière justice. Mais la nécessité de tribunaux officiels semble évidente toutes les fois qu'il s'agit de justice définitive et de jugements irrévocables. Nul que l'État ne peut exercer les fonctions de juge avec cette impartialité et cette autorité qui font accepter les arrêts judiciaires sans réserve. Or, cette nécessité une fois établie, l'indépendance du magistrat vis-à-vis le public est la première garantie de toute bonne justice. Mais cette condition semble incompatible avec l'origine élective du magis-

trat. Il est vrai que son indépendance vis-à-vis le pouvoir n'est pas une garantie moins nécessaire de la justice. C'est alors au législateur d'y aviser, soit par l'inamovibilité, soit par la séparation des pouvoirs exécutif et judiciaire, soit par toute autre combinaison. En tout cas, l'élection ne paraît pas aux esprits pratiques une bonne manière d'intervenir dans l'administration de la justice.

La démocratie fera donc bien d'y renoncer, et de chercher un autre mode d'intervention. Ici se présente la question du jury et des tribunaux officieux formés par l'élection. Dans une Société foncièrement monarchique, la justice reste entièrement l'affaire de l'État; les citoyens n'y prennent aucune part, ni directe, ni indirecte. Et cela se conçoit aisément. Le tempérament d'une pareille Société est tout passif. Elle ne se prête pas seulement à être gouvernée en tout et partout; elle en a besoin, comme le mineur a besoin d'une tutelle. Toute monarchie qui admet les citoyens, en totalité ou en partie, à un partage quelconque de l'autorité, tombe fatalement dans la démocratie. Nulle monarchie pure ne peut souffrir l'intervention des citoyens dans l'administration de la justice, sous aucune forme et dans aucune mesure. Dans une Société aristocratique, cette intervention est logique et même nécessaire; car c'est une forte garantie pour la classe privilégiée contre le despotisme de l'État. Aussi le jury est-il une institution naturelle à toutes les Sociétés aristocratiques. L'Angleterre en est en quelque sorte le pays classique. Il y fonctionne d'autant mieux que l'éducation de la classe qui le compose est beaucoup plus facile à faire que dans une Société démocratique, où le jury se prend dans le peuple tout entier. Mais le jury est restreint à une caste comme la noblesse, ou à une classe comme la bourgeoisie. Le peuple n'y a point droit, pas plus qu'aux fonctions politiques qui ont pour objet le choix des représentants de la volonté nationale.

Dans une véritable démocratie, tout citoyen est magistrat, comme il est électeur. L'exercice des fonctions judiciaires est pour le peuple souverain une excellente préparation à l'exercice des droits politiques qui marquent principalement sa souveraineté. Science, morale, démocratie vont de pair. Tout ce qui

contribue à l'éducation morale du peuple contribue par cela même à son éducation politique. Or, quelle meilleure école d'éducation que le jury? C'est ce que les adversaires de cette institution devraient comprendre. On leur accorde volontiers que, comme garantie judiciaire, elle a peu d'avantages. D'excellents praticiens doutent que la justice s'en trouve mieux. Comme garantie politique, elle a son prix, surtout appliquée aux procès de presse, sur lesquels une magistrature servile, cupide ou intimidée peut rendre des services au pouvoir, au lieu d'arrêts. Mais rien n'égale, rien ne remplace la vertu du jury comme moyen d'éducation populaire. C'est, aux États-Unis, l'un des plus solides fondements de la constitution. Le jury y fonctionne sous toutes les formes et pour toutes les affaires. La pratique journalière de la justice légale a fait contracter au peuple américain ce respect de la loi qui le préserve toujours, sinon des excès, du moins des dangers auxquels ses passions et ses préjugés pourraient l'entraîner. Dans certains pays de l'Europe, en France notamment, le peuple adorateur de la force, respecte beaucoup moins l'autorité qu'il a librement créée que celle qui s'impose à lui par tradition ou par usurpation. En Amérique, le peuple n'a de respect que pour la loi qu'il a faite. Mais pour celle-là son obéissance est absolue. Il aime à en discuter, même à en contester le principe, l'opportunité, les résultats. En fait, tant qu'elle existe, il s'y soumet. Malheur aux partis qui essayeraient d'y résister! L'indifférence ou la colère du peuple en ferait promptement justice. Il y a certes bien des causes à cette différence de tempérament politique entre les deux peuples; mais il est permis de croire que chez l'un l'habitude, chez l'autre l'inexpérience des formes légales est l'une des plus puissantes.

L'efficacité morale et politique du jury étant reconnue, il reste à concilier cette institution avec l'intérêt suprême de la justice. D'abord le jury ne dispense pas d'un corps de fonctionnaires spéciaux, de magistrats chargés de diriger les débats, d'éclairer la conscience des jurés, d'appliquer la loi, après que le jury a prononcé sur le fait. La conscience du citoyen, quelques lumières que

lui communique l'éducation, et quelque expérience que lui donne la pratique, ne peut jamais remplacer la science du jurisconsulte dans la connaissance et l'application des lois. En outre, il est des matières judiciaires sur lesquelles le grand jury ordinaire est tout à fait incompétent, quelque secours que puisse lui prêter la magistrature : telle est la justice civile proprement dite. Dans la justice criminelle et dans la justice correctionnelle, l'intervention d'un jury est toujours possible, parce qu'il ne s'y agit que de faits à constater, la question de droit étant réservée à la décision des magistrats. Au contraire, dans la justice civile, toutes les questions sont de droit, et le plus souvent ce droit est complexe et difficile à discerner. Le bon sens et l'expérience du juré n'y suffisent point; il y faut la science du légiste. Ici encore se fait sentir la nécessité d'une justice officielle confiée à des fonctionnaires dont l'étude et la pratique du droit soient la spécialité.

Est-ce à dire que la justice civile doive être entièrement soustraite à l'action des citoyens? Nullement. A défaut du jury ordinaire, dont l'incompétence est manifeste, des juges spéciaux peuvent être institués, comme les tribunaux de commerce, les conseils de prud'hommes, etc. Ces tribunaux, composés de citoyens élus par les commerçants, les ouvriers et les patrons, n'en rendent pas moins des *jugements*, c'est à dire des décisions obligatoires. Il est vrai qu'ils ne décident en dernier ressort que sur des affaires de peu d'importance. Mais il est à remarquer que ces affaires forment l'immense majorité des cas, et offrent une abondante matière à l'activité judiciaire des citoyens. C'est le point essentiel. Les grandes affaires n'intéressent que les riches, c'est à dire un petit nombre d'individus dans toute Société. Les affaires épineuses et inextricables pour la sagacité des tribunaux officieux sont très rares, et demandent de grands frais pour être menées à bonne fin. Cela ne regarde point le peuple. Toutes les affaires qui le concernent sont simples, d'une solution facile, et qui échappe rarement aux lumières de l'équité naturelle, tant soit peu aidée de quelques notions de droit. Donc, à peu d'exceptions près, le

peuple pourra, avec une éducation suffisante, se rendre la justice à lui-même.

Outre le bienfait de la justice gratuite, laquelle a bien son prix, l'institution des tribunaux officieux rend au peuple l'inappréciable service de lui enseigner la morale par la pratique judiciaire. Il importe peu que ces tribunaux jugent ou non en dernier ressort, pourvu que les citoyens y trouvent à compléter leur éducation morale. Ce genre d'institutions ne saurait être trop nombreux dans une démocratie, où il faut habituer les citoyens à se gouverner et à s'administrer eux-mêmes autant que possible, surtout en tout ce qui touche à la justice. Qu'ils apprennent à se servir de la loi dans le sens de l'équité; qu'ils règlent comme des amis et des frères les difficultés qui s'élèvent entre eux, sauf à recourir aux tribunaux de l'État, dans les cas douteux ou graves où ils n'ont pu se mettre d'accord.

De cette façon, l'intervention des citoyens ne nuira en rien à la bonne administration de la justice. Les difficultés, les conflits, les procès entre citoyens se videront devant les tribunaux officieux et gratuits, sauf le recours aux tribunaux officiels. Ceux-ci, avec leur autorité supérieure et leur mission d'État, resteront pour dire le dernier mot sur la justice, et pour imposer un arrêt aux parties qu'un conseil n'aura pu concilier, ou qu'un jugement à l'amiable n'aura point satisfaites. Ceux-là, plus sympathiques aux intéressés, rempliront surtout une mission de justice de paix. Tandis que les premiers réprimeront les atteintes à la justice, l'œuvre des seconds sera principalement de les prévenir. La justice officielle deviendra l'exception. Les procès n'arriveront à elle que lorsqu'ils dépasseront la portée des tribunaux officieux, ou que les parties plaignantes auront résisté à tous les moyens de conciliation. En droit, l'État restera toujours l'organe suprême de la justice, que lui seul peut maintenir dans les conditions d'autorité et d'impartialité où elle réside. En fait, c'est la Société elle-même qui en fera les œuvres, au grand profit des intéressés, et pour l'éducation morale des citoyens. C'est ainsi que la démocratie entend l'administration de la justice. Si cette réforme paraît chimérique à bon nom-

bre de gens qui se piquent d'avoir le sens pratique, c'est qu'en cela, comme en bien des choses, le régime monarchique a faussé les idées et les habitudes. Il semble qu'on ait tout dit quand on a proclamé la justice affaire d'État, et que ce soit chose sacrée à laquelle l'initiative individuelle ne puisse toucher. Assurément c'est une affaire d'État, la plus haute, la plus sainte de toutes; mais c'est aussi une affaire de conscience et d'humanité, intime et personnelle s'il en fut. Si la police et la milice sont des œuvres essentiellement civiques; la justice est une œuvre morale bien autrement intéressante pour la destinée humaine. Ici ce n'est plus le citoyen, mais l'homme qui est en jeu.

CHAPITRE IX.

LA JUSTICE.

La police, dans le sens spécial du mot, comprend simplement le service de sûreté générale. Dans sa haute et antique acception, πολίτεια, elle embrasse toute l'administration comprise aujourd'hui dans les attributions d'un ministère de l'intérieur. Ainsi entendue, la police doit être définie, l'administration qui veille à l'exécution des lois, soit par un contrôle exercé sur tous les services publics, soit en prêtant main-forte à la loi, partout où le besoin s'en fait sentir. Tout ce qui tient à l'exécution des lois, et des règlements qui s'y rattachent, est de son ressort. Sous ce rapport, tout rentre dans son domaine, justice, instruction publique, finances, commerce, industrie, armée. C'est cette administration qui met partout le bras et l'œil de l'État au service de la loi. Elle comprend les deux ministères de la *police* et de l'*intérieur*.

L'institution de la police proprement dite, dans nos sociétés modernes, n'a pas été moins perfectionnée que celle de la justice. A n'en considérer que le mécanisme, il est impossible de voir

quelque chose de plus ingénieux et de plus savant. Les gouvernements monarchiques ou despotiques en ont fait un chef-d'œuvre auquel il semble difficile de pouvoir rien ajouter. Si elle a des progrès à faire, c'est dans le sens de la liberté et de la morale. Admirable machine politique, la police monarchique a deux grands défauts aux yeux de la démocratie : 1° elle emploie des hommes et des moyens peu compatibles avec la dignité de l'État ; 2° elle se préoccupe beaucoup trop de sa mission politique, et beaucoup trop peu de sa mission morale. Une police démocratique ferait tout le contraire. Elle se garderait de gêner la liberté des citoyens, en tout ce qui concerne l'exercice de leurs droits politiques; elle n'interviendrait que pour prévenir ou réprimer le désordre abandonnant à l'opinion publique éclairée le soin de seconder et de soutenir le gouvernement, s'il est véritablement l'organe des intérêts et des vœux du pays. Et, tandis qu'elle laisserait à la politique toute la liberté compatible avec l'ordre, elle veillerait mieux sur la morale publique, et ferait au moins rentrer dans l'ombre ces hideuses exhibitions du vice qui déshonorent la civilisation moderne. Que la police respecte la vie privée, même dans son immoralité obscure, c'est le droit absolu des citoyens. La morale privée est une de ces questions qui dépassent toute police, si généreuse et si efficace qu'elle soit, elle tient à des causes profondes, sociales plutôt que politiques. Fruits du scepticisme, de la mauvaise éducation, de la misère, les vices qui dévorent en ce moment toutes les classes de la société moderne ne peuvent être guéris que par une véritable révolution dans les doctrines et les institutions économiques, dans les principes et les procédés d'éducation. Mais ce que la police peut et doit toujours faire, c'est d'épargner à la morale publique ce honteux spectacle de prostitution, d'ivrognerie, de propos orduriers, d'acte de brutalité, qui révolte les honnêtes gens et corrompt la plèbe. La police des gouvernements monarchiques est tout à la fois trop rigoureuse et trop large : si elle ne laisse pas assez de liberté aux actes du citoyen, elle en laisse beaucoup trop aux ignobles passions de l'homme. La police démocratique serait plus libérale et plus sévère.

Elle aurait plus de confiance dans les nobles passions de la nature humaine, et moins d'indulgence pour ses vices, cyniquement étalés au grand jour. Elle ouvrirait ou laisserait ouvrir, sans autorisation préalable, à la politique, à la philosophie, à la littérature, les amphithéâtres où se presse la foule, tout en ayant l'œil, l'oreille et la main sur ce qui s'y peut dire ou faire de malsain pour les mœurs ou de dangereux pour l'ordre ; mais elle n'hésiterait point à fermer les maisons de tolérance, les maisons de jeu, les loteries, tous les lieux suspects à la morale publique. Il peut se rencontrer des gouvernements qui aient intérêt à éteindre les passions de l'esprit, et à réveiller celles de la bête. La démocratie a un intérêt contraire. Tout vice lui nuit ; toute vertu, toute noble passion la sert. Ce qu'elle pardonnerait le moins à son gouvernement, ce serait de l'abrutir pour la calmer, d'assurer son repos au préjudice de sa liberté et de sa dignité.

Voilà pour le but et l'objet de la police. Quant à la part qui peut y être faite aux citoyens par la démocratie, il est nécessaire, pour la fixer, de rentrer dans la distinction déjà établie des affaires de l'État et des affaires de la cité. Il y a une certaine police qui est affaire d'État ; c'est celle qui concerne la sûreté de l'État et du gouvernement, et qui intéresse particulièrement l'ordre public. A cette police revient la mission de surveiller les factions, d'assurer l'exécution matérielle des lois contre les violences et les résistances individuelles ou collectives, de veiller sur les personnes et les propriétés, en dehors de la cité. La police des grandes routes, la saisie des malfaiteurs, la répression des factieux et des rebelles à la loi sont des actes qui exigent la force, l'énergie, le dévouement des gens du métier. Quand il s'agit de risquer sa vie, de lutter de ruse ou d'audace contre des malfaiteurs, de mettre la main sur des ennemis ou des amis politiques, l'intervention des agents de l'État semble nécessaire. Les citoyens, les pères de famille sont peu propres à cette rude et difficile besogne. Il est dans la cité de ces mesures qui compromettraient les membres de la cité, et que l'État seul peut exécuter.

Il est une autre police, toute de surveillance, d'inspection, de

prévention amicale et de douce répression, laquelle d'ailleurs s'exerce sur des actes et des délits qui n'intéressent que la cité, et ne mettent en péril aucun service de l'État. Celle-là convient aux citoyens et à la cité. Comme elle est bien plus préventive que répressive, elle demande plus de tact que d'énergie. La police officielle de l'État n'a mission d'atteindre que les faits matériels qui éclatent à la surface de la Société: aussi n'a-t-elle besoin que d'un mot d'ordre pour agir. La police tout officieuse de la cité a une tâche tout autrement délicate à remplir. Il lui faut pénétrer dans l'intérieur des familles pour y chercher le germe des désordres qui menacent l'ordre de la cité. Elle a besoin pour agir, des renseignements intimes et moraux (1). Et cette autre police dont il était question tout à l'heure, la police des mœurs, quelle autorité peut s'en mêler, sinon celle de la cité? Y a-t-il de meilleurs juges, des magistrats plus écoutés, en pareille matière, que les citoyens désignés par l'estime générale pour cette mission? Quelle autre main pourrait toucher à de pareilles plaies, sans les envenimer?

La même distinction est applicable à l'administration proprement dite. A l'administration centrale appartiennent les affaires d'État; à l'administration communale et locale reviennent les affaires de la Commune, du canton, du département. Or, les affaires d'État, on l'a vu précédemment, se reconnaissent à ce signe qu'elles sont d'intérêt national. Quant aux affaires qui n'intéressent que la Commune, le canton, le département, l'État doit en laisser entièrement l'administration aux autorités locales, en se réservant le droit de surveillance, de contrôle et d'intervention directe dans les cas extrêmes où l'incapacité notoire de la Commune impose à l'État la charge d'une tutelle provisoire. Telle est la part que la démocratie fait à l'initiative communale dans l'œuvre administrative. Cela simplifie singulièrement le rôle de l'administration centrale. Les préfets, sous-préfets, conseillers de

(1) Il va sans dire que cette police officieuse n'a point à s'occuper des honnêtes gens. Sa mission est toute de bienfaisance et de charité; elle ne s'étend que sur le vice et la misère.

préfecture sont avant tout les organes de la politique du pouvoir exécutif; ils ont surtout à s'occuper des affaires d'État, c'est à dire d'intérêt général qui ont leur siége dans telle localité. Quant aux intérêts purement locaux, ils n'ont d'autre mission que de les concilier, quand les autorités locales ne s'entendent pas, et d'en surveiller l'administration.

Dans un état monarchique pur, où le pouvoir central se fait sentir partout et à tout propos, la police tout entière est l'œuvre de ce pouvoir, à l'exclusion de toute initiative individuelle ou communale. Les citoyens n'y interviennent ni comme tels, ni comme magistrats ou fonctionnaires municipaux. C'est l'État lui-même qui fait toute la police, par l'office de ses propres fonctionnaires, préfets, sous-préfets, commissaires et sous-commissaires. Telle est la loi de toute monarchie, dont la raison d'être est la nécessité d'une tutelle pour les peuples. Tout ce qui tend à émanciper les citoyens est contraire à l'institution monarchique. Or, n'est-ce pas là l'effet infaillible de la participation des citoyens à l'administration publique? Cela rend la tutelle inutile, et la démocratie inévitable, en habituant le peuple au maniement des grandes affaires de l'État, par une pratique quotidienne des petites affaires de la cité. La monarchie pure a trop le sentiment de sa conservation pour essayer des institutions qui tendraient à la supprimer dans un avenir plus ou moins prochain. Il lui faut des citoyens passifs à tous égards, de véritables *sujets* incapables de toute initiative dans l'administration de la police, comme dans toute autre. Il lui faut des Communes *mineures*, dans toute la force du terme, pour lesquelles sans cesse veille l'œil et agisse le bras de l'État. Point de monarchie pure sans une forte centralisation, tant administrative que politique.

L'État aristocratique s'accommode parfaitement de la décentralisation : l'Angleterre en est un exemple. Mais, s'il émancipe les provinces et les communes, c'est au profit d'une classe privilégiée qui domine dans toute localité. Cette classe est partout maîtresse, dans le comté, dans le canton, dans la Commune, aussi bien que dans l'État. Elle tient tout dans ses mains, la police comme la

justice, l'administration municipale comme l'administration générale. Le peuple est exclu de toute participation au gouvernement, et maintenu sévèrement en tutelle. La Commune a beau être libre vis-à-vis de l'État; cette indépendance n'intéresse réellement que la classe des privilégiés, puisqu'elle seule y gouverne et y administre. Le peuple peut trouver dans la constitution aristocratique du pays une garantie de sa liberté civile contre les empiétements du pouvoir central; mais il n'a pas plus de liberté politique sous cette forme de gouvernement que sous la monarchie pure. Et même, en général, il se résigne plus volontiers à la privation des droits politiques dans un ordre de choses où cette privation atteint également toutes les classes.

Il n'y a pas de vraie démocratie sans une certaine décentralisation; autrement un peuple n'échappe à la monarchie que pour tomber dans le despotisme. Du moment où l'État se substitue en tout et partout à l'initiative individuelle ou communale, la cause de la liberté est perdue. Le peuple souverain n'en reste pas moins en tutelle; il n'a conquis que le droit de nommer et de changer ses maîtres. Or, comme un pareil état de choses n'est pas plus l'ordre que la liberté, et qu'il ne garantit la Société ni contre les violences du despotisme ni contre les désordres de l'anarchie, l'État centralisateur ne manque jamais de se personnifier tôt ou tard dans un homme ou dans une famille, usurpation d'autant plus facile que le rôle tout passif des Individus les rend impropres à la résistance. La souveraineté du peuple a beau être inscrite en tête des constitutions : là où les citoyens sont habitués à sentir partout l'action de l'État, même le suffrage universel appliqué à l'élection des pouvoirs souverains n'est point une sûre garantie de liberté. La centralisation absolue répugne donc à la vraie démocratie, tout autant qu'au gouvernement aristocratique. Mais, tandis que dans celui-ci la décentralisation est au profit de quelques-uns, dans celle-là elle est au profit de tous. La démocratie n'admet ni priviléges, ni classes, ni catégories; elle ne connaît point cette distinction des citoyens *actifs* et des citoyens *passifs*, qui a tant agité la France révolutionnaire. Il est possible que cette distinc-

tion soit une nécessité de la politique pratique, dans un temps donné. Mais alors c'est un signe certain que le moment de la démocratie n'est point encore venu.

Dans une Société vraiment démocratique, tous les citoyens prennent également part au gouvernement et à l'administration de la Commune affranchie de la tutelle de l'État. Tout ce qui concerne l'ordre, la sécurité, la liberté, les intérêts moraux et matériels de la Commune, se fait par les magistrats sortis de l'élection populaire, et par les fonctionnaires nommés par ces magistrats. L'État réserve son initiative pour les œuvres de police générale et les affaires d'administration nationale. Là, son droit est absolu, et son action exclut toute ingérence privée ou communale. La distinction ne saurait être trop nette, toute confusion de ce genre ayant pour conséquence le désordre et l'anarchie. Quant à la police des actes et à l'administration des affaires de la Commune, l'État n'y a ni droit d'action, ni droit d'autorisation; il ne conserve qu'un droit de surveillance et d'inspection. Pour l'État démocratique, la Commune n'est pas un enfant à tenir en tutelle, mais un homme qu'on laisse agir sous sa responsabilité, tout en lui donnant des avis et des conseils. Pour que l'État se décide à replacer une Commune sous sa tutelle, il faut une de ces incapacités morales qui font retomber le majeur en minorité.

Si toutes les affaires de police ou d'administration pouvaient se ramener aux deux catégories dont il vient d'être question, le problème des rapports de la Commune et de l'État serait d'une solution facile dans la pratique. Mais, outre les affaires exclusivement communales ou exclusivement nationales, il en existe d'autres d'un caractère complexe, qui ont un intérêt communal et un intérêt national tout à la fois. L'administration de la justice, de l'instruction publique, de l'armée, des finances, ne relève jamais que de l'État, bien que les fonctionnaires fassent partie de la cité, et que leur service y ait son siége. Au contraire, la police de la Commune, les constructions et les institutions qui répondent à ses convenances diverses ne relèvent que de l'autorité municipale. Mais il est tel établissement d'éducation, de santé, tel monument

d'art qui intéresse l'État, tout en ayant une destination toute locale. Ce sont ces affaires d'un genre mixte qui requièrent le concours de la Commune et de l'État, pour la construction, l'organisation ou la surveillance (1).

Qu'il y ait avantage, pour la bonne et prompte gestion des affaires, à ce qu'elles soient faites par la Commune elle-même, c'est ce que l'expérience démontre. On connaît les lenteurs, les difficultés, les préjugés peu pratiques de l'administration centrale, en tout ce qui touche aux choses locales. Mais la question ici est moins encore de bien faire que de faire. Rien ne convient mieux à une démocratie que la pratique quotidienne du gouvernement. L'ordre d'une Société démocratique est à ce prix. L'*ordre* est un mot dont le sens varie profondément, selon qu'on l'applique à la démocratie ou à la monarchie. Tout extérieur et tout *mécanique* dans celle-ci, il est tout intime, tout *organique* dans celle-là. L'ordre monarchique n'est qu'une discipline dont la consigne transmise d'en haut parcourt sans cesse les rangs de la hiérarchie sociale. L'ordre démocratique est une continuelle entente entre des volontés également libres et actives, qui ne reconnaissent d'autre autorité que la loi faite par elles-mêmes. Loi, autorité, administration, gouvernement, toutes ces choses qui s'imposent d'en haut et du dehors aux Individus, dans une Société monarchique, jaillissent naturellement de l'activité populaire, dans une Société démocratique. C'est le pays s'ordonnant, se gouvernant, s'administrant lui-même; c'est le peuple souverain faisant perpétuellement acte de souveraineté personnelle. Un pareil résultat vaut bien qu'on l'achète au prix de quelques erreurs d'inexpérience, et de quelques irrégularités d'administration.

Aux États-Unis, le sentiment démocratique est tel que la Commune ne se contente pas de s'administrer par représentation. Indépendamment et au dessus des magistrats auxquels elle confie un grand nombre de fonctions municipales, la Commune américaine décide en assemblée publique sur toutes les affaires d'une

(1) Voir l'excellent livre de M. Vivien sur l'administration en France.

certaine gravité. C'est le *gouvernement direct,* dans la stricte acception du mot. La démocratie ancienne n'en connaissait pas d'autre; s'il a eu ses misères et ses folies, on ne peut nier qu'il n'ait été pour les cités antiques un principe incomparable de grandeur, d'activité, d'éloquence, de civilisation. La démocratie moderne, condamnée au gouvernement représentatif par les proportions numériques et géographiques de ses grands États, ne pourrait se donner qu'au sein de la Commune la satisfaction du gouvernement direct. Cela se pratique en Amérique sans inconvénients pour l'administration municipale et pour l'ordre public. C'est un excellent moyen d'éducation politique; le citoyen y apprend l'exercice calme et régulier de droits qui partout ailleurs engendrent le désordre et la tempête. Il est possible que tous les peuples ne soient pas d'un tempérament à supporter le régime politique et municipal des peuples anglo-saxons. La vivacité des uns, la passion des autres peuvent être des obstacles sérieux, sinon absolus, à un tel état de choses. Mais ne serait-ce pas aussi que l'abus d'un droit tient surtout au défaut d'usage? Quand la démocratie vive et passionnée de certaines races européennes aura pratiqué quelque temps, non sans quelques désordres, l'association, le *meeting*, le club, l'assemblée communale, peut-être alors deviendra-t-il clair que la pratique usuelle de ces droits est la plus sûre garantie de l'ordre public. S'il en était ainsi, la cause du gouvernement direct appliqué à l'administration de la Commune serait gagnée en principe. Resterait seulement la question de l'opportunité.

La Commune n'est pas la seule unité locale à laquelle doive être appliqué le principe de la décentralisation administrative, dans une démocratie. Même conclusion pour le canton, pour l'arrondissement, pour le département, pour la province (là où cette unité subsiste). Toutes ces circonscriptions ont leurs affaires propres, et leurs conseils auxquels il convient de laisser l'initiative et l'exécution, en réservant à l'autorité centrale la surveillance, le contrôle et le droit suprême d'interdiction, en cas d'incapacité notoire. Ces sortes d'affaires sont mieux et plus promptement administrées par les autorités locales que stimulera

le sentiment de la localité. Pour l'État qui voit les choses d'ensemble, la construction d'un pont, la restauration d'un chemin, la fondation d'une école sont des détails dont l'urgence ne le frappe pas. Pour l'administration locale, dont l'horizon est fort borné, ces choses sont d'une importance capitale; l'intérêt local souffre, l'opinion s'agite, la popularité des administrateurs est compromise par le moindre retard.

D'autre part, ces conseils d'arrondissement, de département, de province, sont autant d'écoles pratiques d'administration. Pourvu que l'autorité centrale n'y intervienne pas à tout propos, qu'elle ne pèse pas sur les délibérations, qu'elle ne lie pas les mains aux conseillers en tout ce qui est d'intérêt local, les citoyens les plus capables et les plus dévoués au bien public s'y porteront avec ardeur. Les uns y préluderont à la vie politique, à laquelle leurs talents les destinent. Les autres y trouveront un objet sérieux et un but noble pour une activité à laquelle la carrière politique aura été fermée. C'est ainsi qu'un pays se forme à la pratique des affaires et à l'exercice des droits politiques. Il ne suffit pas qu'il ait des droits et l'intelligence nécessaire pour les exercer; s'il n'a que de rares et solennelles occasions de le faire, il usera de ses droits sans mesure et sans sagesse. La meilleure éducation politique est celle qui se fait par la pratique. Quand les citoyens, préparés d'ailleurs à leur rôle par un enseignement complet, sont mis continuellement en demeure de participer à l'administration des affaires publiques, comme membres de la Commune, du canton, de l'arrondissement, du département, de la province, le gouvernement est sûr de trouver en eux, au besoin, des administrateurs capables, et des juges compétents de sa politique.

C'est ce qui se voit aux États-Unis, en Angleterre, en Allemagne, en Suisse, en Belgique, partout où la Commune, le canton, le comté, la province conservent l'administration de leurs propres affaires. On se plaint, en France et dans tous les pays de centralisation excessive, du défaut d'initiative et de l'égoïsme des Individus. Il n'est même pas rare de voir les gouvernements qui pro-

fitent d'ailleurs de ces dispositions, accuser parfois le zèle des citoyens, quand ceux-ci ne répondent pas ou répondent mollement à leur appel. Ces plaintes sont insensées, et c'est le cas de dire qu'on récolte ce qu'on a semé. Comment veut-on que les citoyens s'intéressent à une administration qui est tenue en tutelle par l'État? Comment prendraient-ils au sérieux un rôle que l'administration centrale s'acharne à rendre ridicule ou tout au moins impuissant? Nos conseillers de la Commune, du canton, de l'arrondissement, du département ressemblent à nos gardes nationaux. Tout ce qui se trouve parmi eux d'hommes sérieux se sent inutile. Il n'y a que la sottise ou la vanité qui puisse prendre au sérieux de pareilles fonctions. Mais, parce qu'il y a des conseillers qui font la mouche du coche, et des gardes nationaux qui jouent à la parade, faut-il en conclure l'efficacité des institutions qu'ils parodient? Le fait est que, dans les Sociétés fortement centralisées, il n'y a de vie publique qu'au sein des grandes assemblées politiques : c'est là l'unique théâtre laissé à l'activité patriotique des citoyens, le point de mire où visent toutes les ambitions et les passions qui dépassent le foyer domestique. Cela explique l'inexpérience, la fougue, l'agitation des assemblées et des partis politiques. La vie publique, dans toutes ses manifestations, réunions électorales, clubs, scrutins, y tourne en accès de fièvre. On s'y presse comme à un spectacle extraordinaire dont il faut jouir rapidement. La cité, rarement ouverte à la foule, se transforme bien vite en une arène où s'exalte et se fausse le sens politique d'un pays; et il s'y commet inévitablement de ces erreurs et de ces excès dont profite le despotisme.

L'administration centrale et l'administration locale ne sont pas moins distinctes par les fonctionnaires que par les fonctions. La première a ses préfets, ses sous-préfets, ses conseillers de préfecture, ses commissaires et ses sous-commissaires qui ne relèvent point de l'autorité locale. La seconde a ses maires, ses adjoints, ses conseillers communaux, cantonaux, généraux, qui ne relèvent pas davantage de l'autorité centrale. Entre ces deux ordres de fonctionnaires des rapports sont possibles, même nécessaires;

mais ils sont indépendants l'un de l'autre. Les fonctionnaires de la cité sont élus par leurs administrés de la Commune, du canton, de l'arrondissement, du département. Dans une Société démocratique, le maire est le premier élu de la cité : son autorité n'a besoin d'aucune nomination, d'aucune sanction du pouvoir central; elle lui vient tout entière de l'élection. Les adjoints du maire sont simplement les conseillers qui ont recueilli le plus de suffrages. L'autorité centrale n'intervient d'aucune façon, ni pour choisir le maire et les adjoints parmi les conseillers, ni pour les investir de leurs pouvoirs, ni pour convoquer les conseils communaux, cantonaux ou généraux, ni pour fixer l'objet, le programme et la durée de leurs sessions. Tout cela est laissé à l'élection des citoyens et à l'initiative des conseils, sous l'autorité suprême de la loi.

Même indépendance des fonctionnaires de l'État vis-à-vis de la cité. Ces fonctionnaires sont nommés par le pouvoir central qui les change de destination, les révoque, les destitue à volonté, sans que les autorités locales aient rien à y voir. Ils n'ont d'initiative que pour les affaires de l'État. En ce qui concerne celles de la cité, la fonction des administrateurs publics, préfets, sous-préfets, commissaires, est toute de surveillance et de répression. Ce sont des juges, des arbitres, des protecteurs, interposant l'autorité souveraine de l'État dans les conflits suscités par la lutte des passions et des intérêts individuels ou locaux. Une administration politique pour le maintien de l'ordre et la surveillance des Communes, une police armée pour assurer l'exécution des lois et la répression des délits : voilà toute l'intervention de l'État dans les affaires de la cité. Rien de plus, mais rien de moins. L'initiative individuelle ou communale ne pourrait remplacer utilement l'État dans ces diverses fonctions. Le citoyen peut parfaitement être garde nationale ou soldat; il ne peut être gendarme au besoin. Il peut être également maire, adjoint, conseiller municipal, magistrat; il ne peut devenir préfet ou sous-préfet sans cesser d'être l'officier de la cité. Le préfet est l'organe du gouvernement; le gendarme en est l'exécuteur : tous deux représentent une autorité

supérieure à laquelle la cité elle-même est tenue d'obéir, en tout ce qui n'est pas de son ressort.

La gendarmerie, que l'on confond mal à propos avec l'armée, est une institution de police. Elle peut, elle doit intervenir dans les affaires intérieures du pays. Toute atteinte portée à l'ordre, quels qu'en soient les prétextes, réclame son concours. Ce concours n'est jamais dangereux pour la liberté des citoyens, parce qu'une pareille institution, toute puissante contre le désordre, ne peut rien contre une véritable insurrection. Cette force-là n'opprime jamais une nation. La force qui peut être tournée contre les libertés publiques, c'est l'armée. Du moment que le soldat est transformé en gendarme, c'en est fait des libertés publiques, parce que l'armée, sous le prétexte de l'ordre à rétablir, intervient dans les luttes politiques des partis. Un parti politique qui triomphe par cette force perd toute sa vertu. Un pays qui lui demande son salut, dans une crise où l'ordre est menacé, perd tous ses droits à la liberté. Le danger est là : toute démocratie, toute Société qui veut rester libre, doit chercher avant tout une organisation militaire qui puisse prévenir un tel abus d'une institution destinée à la défense de la patrie contre l'étranger. Quant à la gendarmerie, si nombreuse qu'elle soit (et elle le sera rarement trop pour la sécurité publique), elle ne doit inspirer aucune inquiétude aux amis de la liberté.

CHAPITRE X.

L'ARMÉE.

Aux yeux du philosophe, la guerre, de même que le duel, est un fait de barbarie que la civilisation tend à réduire et finalement à supprimer. Le jour viendra sans doute où la guerre recevra sa vraie définition : un *duel* entre nations. Et ce duel deviendra inutile par l'institution d'une justice internationale, comme le duel

entre Individus l'est devenu, sauf des cas rares, par l'institution de la justice sociale. Alors le courage des peuples, comme des Individus, se tournera de plus en plus contre la Nature; et l'Humanité, définitivement pacifiée, engagera toutes ses milices dans une sainte croisade dont l'œuvre sera la transformation du globe pour la liberté, la richesse et le bonheur communs. Les instincts belliqueux de l'homme, menacés par le règne de la paix universelle, peuvent se rassurer; entre la Nature et l'Humanité, la guerre sera éternelle. L'esprit d'aventure, le goût des hasards, l'appétit du danger, la passion de la lutte, toutes ces épreuves dramatiques de la nature humaine, où il faut faire un suprême appel à la force physique et à l'énergie morale, trouveront toujours une large satisfaction dans ce grand duel de la civilisation et de la barbarie.

Mais le règne imminent de la démocratie ne pouvant attendre l'accomplissement du rêve de l'abbé de Saint-Pierre, l'institution militaire doit être maintenue comme une nécessité provisoire. Toute la question est de savoir sous quelle forme elle est compatible avec une Société démocratique. Dans l'état actuel des relations internationales, il est des cas où la justice, l'honneur, la dignité d'un peuple ne peuvent trouver satisfaction que par les armes. Alors il n'y a pas d'intérêt matériel, ni même de sentiment d'humanité qui puissent prévaloir contre une pareille nécessité. La barbarie et la force auraient trop beau jeu dans ce monde, si la justice et la raison ne leur opposaient jamais que la résignation. D'ailleurs, le sacrifice volontaire de la vie est toujours l'acte d'un grand cœur, quand le but est un intérêt moral, bien ou mal entendu. Le moraliste peut blâmer le duel en principe; il ne peut refuser son admiration et sa sympathie à l'homme qui meurt pour venger son honneur ou celui de sa famille, tout en regrettant le préjugé qui met cet honneur à une épreuve toute barbare. Le philosophe peut déplorer l'étrange méthode de décider le droit par la force; la guerre n'en est pas moins une grande épreuve pour l'historien, non pas seulement quant à ses résultats, mais aussi quant à son caractère héroïque. S'il n'est pas vrai qu'un peuple montre sur le champ de bataille tout ce qu'il vaut, il est certain qu'il y

fait voir la première vertu des nations comme des Individus, le mépris de la vie devant le devoir ou l'honneur. Tout homme, tout peuple qui n'a point passé par cette épreuve ne sait pas lui-même ce qu'il vaut, quelles que soient l'élévation de ses pensées et la noblesse de ses sentiments. Toute éducation est incomplète, s'il y manque cette mâle discipline qui familiarise le citoyen avec le danger et la mort. C'est là ce qu'il y a de bon, de beau, de vraiment héroïque dans l'esprit militaire. C'est par là que cet esprit est la sauvegarde d'une nation, comme il en est le danger par ses abus et ses exagérations.

S'il est une œuvre à laquelle s'applique la distinction du droit et de la fonction, c'est le service militaire. Tout citoyen a le devoir, et par conséquent le droit de concourir à la défense du pays. Et, pour ce service, nulle capacité spéciale n'est nécessaire : la force et le cœur suffisent. On a pu soutenir que l'élection est une fonction, que l'électeur doit être pris dans certaines catégories de citoyens. Qui a jamais eu l'idée de chercher le soldat dans une classe plutôt que dans une autre? Tout citoyen est donc soldat dans une Société démocratique.

Le service militaire d'ailleurs n'est pas seulement un devoir et un droit du citoyen; c'est une discipline très utile sinon nécessaire à l'éducation virile. La milice est, de sa nature, l'école du courage et de l'abnégation. Elle ne devient une école de paresse et de vice pour la plupart des enrôlés que parce qu'elle dégénère en métier. Le noble *métier* des armes est un mot du moyen âge et de la barbarie, un anachronisme en complète contradiction avec la démocratie, et même avec toute civilisation. Le service militaire est un devoir pour le citoyen, une excellente discipline pour le jeune homme; ce n'est point un métier. Non seulement il est compatible avec l'apprentissage et l'exercice d'une profession; mais il en a besoin pour conserver l'activité et la moralité sans lesquelles il tourne à l'ennui, au désordre et à l'incapacité sociale. Les républiques de l'antiquité recrutaient leurs armées dans les champs, dans les ateliers, dans les tribunaux, dans les écoles, au forum, au Sénat, dans toutes les conditions et dans toutes les

professions de la Société. Sophocle laissait le théâtre, Socrate l'école, Cincinnatus la charrue pour commander ou servir dans l'armée; et, quand la guerre était finie, ils retournaient reprendre leurs travaux. De là ces armées admirables auxquelles le camp ne faisait jamais oublier la cité; de là ces généraux hommes de pensée et d'action tout à la fois, philosophes, poètes, orateurs, écrivains, chez lesquels l'alliance de l'esprit politique et de l'esprit militaire a produit des types complets, si rares dans les temps modernes. Dans ces glorieuses Sociétés, point de citoyen qui ne fût soldat; point de soldat qui ne fût citoyen. Le jour où le service militaire y devint un métier, c'en fut fait de la liberté et de l'indépendance. L'institution des armées permanentes, mortelle à la démocratie, y a toujours coïncidé avec le règne des aristocrates, des rois ou des tyrans. Et encore est-il vrai de dire que la tyrannie est la seule forme de gouvernement qui s'en accommode parfaitement. Dans toute Société libre, aristocratique ou monarchique, l'armée permanente est un danger pour la liberté : l'histoire n'en offre que trop d'exemples dans les temps anciens et les temps modernes.

La démocratie ne comporte donc pas d'armée proprement dite, si nationale que celle-ci puisse être. Ce qui lui convient, c'est la nation armée. Si ce système est plus propre à la défense qu'à la conquête, c'est une heureuse nécessité dont la civilisation n'aura qu'à se féliciter. Avec de pareilles institutions militaires, un gouvernement n'est guère tenté de courir les aventures suscitées par l'ambition des souverains ou les susceptibilités de l'esprit militaire. Quand une guerre au dehors sera reconnue juste et nécessaire, alors c'est la nation entière qui se lèvera pour la faire. La vraie force militaire des peuples a toujours été dans l'organisation des milices. Avec cela, un peuple est invincible chez soi; et quand la justice et la civilisation l'obligent à porter ses forces au dehors, il devient irrésistible par la puissance de l'élan national. La force militaire des armées permanentes est plus brillante, mais plus fragile; plus prompte aux éclatantes victoires et aux grandes conquêtes, mais plus sujette aux revers irréparables, surtout plus impuissante contre les invasions. Un peuple sans milice devient

étranger au métier des armes, et se trouve réduit à ne compter que sur l'armée dans le suprême danger. Une fois cette armée détruite par une force supérieure, le peuple, sans discipline et sans initiative militaire, subit l'invasion étrangère. Devant l'ennemi, son attitude est passive ou effacée. Un peuple militaire, au contraire, est une force indomptable; il n'y a pas d'armée d'agression dont il ne finisse par avoir raison.

Enfin le système des milices est le seul conforme à l'égalité, comme il est le seul favorable à la liberté. Le recrutement volontaire, en faisant du service militaire un métier, isole l'armée de la nation, et en fait une force aveugle entre les mains d'un homme ou d'un parti. La conscription diminue cet inconvénient, sans le supprimer entièrement. Les armées qu'elle engendre se renouvellent trop rapidement pour perdre entièrement le souvenir de la vie sociale où elles doivent rentrer, après un certain temps passé sous les drapeaux. Mais la conscription est l'impôt du sang, le plus odieux de tous, en ce qu'il ne pèse que sur le pauvre. Dans la guerre, cet impôt prive le peuple de ses enfants; dans la paix, il le prive de leur travail, qui est souvent sa meilleure ressource. Et quand l'armée renvoie dans ses foyers l'ouvrier libéré du service, le plus souvent c'est avec des habitudes qui le rendent incapable de travail et de toute vie régulière. Le système des milices coupe court à ces injustices et à ces désordres. Il impose à tous également le service militaire. Il ne retient pas assez longtemps le soldat sous les drapeaux pour lui faire oublier le travail et le métier qui le font vivre honnêtement, lorsqu'il est rentré dans la vie privée. Il fait mieux; il concilie le service militaire avec l'apprentissage et l'exercice des professions, de manière que ce second travail ne souffre que de rares et courtes interruptions. Assurément le régime de la caserne et du camp est nécessaire à l'éducation du soldat. Le service fait, les manœuvres exécutées au sein de la vie sociale, quelque régularité et quelque sévérité qu'on y mette, n'y peuvent suffire. Il faudra donc que les milices se réunissent et se concentrent de temps en temps pour camper, en s'isolant complétement de leurs relations de famille ou de profession, et en

rompant brusquement avec les habitudes de la vie ordinaire. Mais cette suspension sera toujours de courte durée. Quelques semaines, ou même quelques mois passés à la caserne ou au camp peuvent troubler l'exercice ou prolonger l'apprentissage d'une profession; mais ils ne frappent pas d'incapacité professionnelle et sociale une nombreuse catégorie de citoyens, comme fait un service de huit ou dix ans, exclusif de toute espèce de travail et d'études qui ne se rapportent pas au métier. Et quand on irait jusqu'à accorder une ou deux années aux exigences de l'éducation militaire, le but serait amplement atteint sans que l'avenir professionnel des populations laborieuses fût sérieusement compromis (1).

Les gens du métier repoussent obstinément ce système. Pourtant ils n'ont pas le droit de le traiter d'utopie, puisqu'il est déjà pratiqué chez plusieurs nations de l'Europe. Mais ils prennent en pitié les armées formées par de telles institutions. Tout au plus bonnes pour la défense, elles ne valent rien, selon eux, pour les grandes et longues expéditions. Il est certain qu'elles valent moins. Mais quand le règne de la démocratie sera devenu universel en Europe, ces expéditions n'auront plus guère de raison. Ensuite il faut dire que les gens du métier exagèrent en général les exigences du service militaire, et les difficultés d'une pareille éducation. L'expérience qui leur révèle ces difficultés et ces exigences n'est pas concluante, parce qu'elle se fait avec des sujets dont l'éducation générale est nulle ou fort incomplète. Avec des paysans incultes, les instructeurs font lentement et laborieusement de bonnes machines de guerre; avec des hommes dont l'éducation a développé l'intelligence et le sens moral, ils feront rapidement et à peu de frais de vrais soldats. La discipline et l'habitude de la vie des camps développent le courage militaire, si puissant en masses, si fragile chez les Individus. Mais l'éducation morale seule donne

(1) Nous savons tout ce qu'on peut objecter à ce système, la perturbation jetée dans les affaires et les professions, la difficulté et la lenteur à mettre les milices sur le pied de guerre, l'exemple de l'Allemagne et de la Suisse, etc., etc. Mais tous ces inconvénients peuvent être réduits, sinon supprimés, par une pratique intelligente du système.

ce courage personnel qui résiste aux entraînements de l'exemple, et ne se laisse jamais démoraliser par le malheur. Dans leur préoccupation des qualités extérieures du soldat, les gens de guerre tiennent peu de compte de cet élément. Force, santé, discipline, adresse, voilà pour eux l'idéal militaire. Ils ne voient pas que l'intelligence et le sentiment réfléchi du devoir donnent au soldat une aptitude et un courage bien supérieurs à ces qualités plus ou moins matérielles.

Le système des milices est une institution essentiellement démocratique, comme le système des armées permanentes est une institution essentiellement aristocratique ou monarchique. Quand on parle aux gens de guerre de remplacer l'armée par la milice, ils rappellent l'impuissance et l'indiscipline des gardes nationales. L'exemple n'est rien moins que décisif. Tant que subsisteront les armées permanentes, les gardes nationales ne pourront être prises au sérieux. Comme, dans ce système, on ne leur laisse rien à faire qu'à parader ou à garder des postes (ce qu'elles font assez mal), elles ont la conscience de leur inutilité, et ne peuvent elles-mêmes se prendre au sérieux. Mais, du moment que la milice remplace l'armée, elle a un rôle utile, et demande une organisation vraiment militaire. C'est alors qu'il importe de bien fixer les conditions de cette organisation. Que l'armée n'ait pour soldats que les citoyens de toutes les classes de la Société, vaquant à leurs fonctions et à leurs professions diverses, même pendant toute la durée du service actif, cela est une conséquence rigoureuse du principe démocratique. Mais sous quelle autorité sera cette milice? Qui nommera les officiers et les généraux? Ici commencent les difficultés et les divergences d'opinion.

Pour l'école *anarchiste*, qui ne veut de l'État nulle part, le problème est fort simple. L'armée est, comme tout le reste, l'œuvre purement individuelle des citoyens. Ils s'associent pour leur sécurité extérieure, comme ils s'associent pour l'ordre intérieur, pour l'assistance, pour le travail, pour le commerce, pour tout ce qui intéresse leur salut ou leur bien-être. Les membres de l'association militaire nomment leurs chefs, de même que les membres de

l'association industrielle ou commerciale nomment leurs gérants, leurs directeurs et leurs administrateurs. L'État n'a que faire là comme ailleurs.

Une pareille milice, si elle est composée de citoyens courageux et animés du sentiment du devoir, aurait bien sa valeur; mais elle manquera de cette organisation et de cette discipline qui font une véritable *armée*. L'élection des généraux par les soldats est absurde. L'élection des officiers par le même suffrage n'est pas plus raisonnable que celle des juges par les justiciables, ou des administrateurs publics par les administrés. S'il n'y a plus de justice impartiale, plus d'administration intègre à espérer du magistrat ou de l'administrateur qui doit sa fonction à tel parti ou à telle coterie dominante, quelle discipline attendre d'une milice qui fait et défait ses chefs à volonté? Quelle autorité pourront avoir ces chefs dont le grade dépend d'un caprice populaire? Où prendront-ils la force de faire respecter la consigne et le règlement? Pour qu'il y eût de l'ordre dans de pareilles conditions, qu'il y eût obéissance chez les soldats, autorité chez les officiers, il faudrait une armée de sages. Si l'intervention de l'État est nécessaire quelque part, c'est dans l'organisation et la direction de la force armée. On cite les premières armées de la Révolution, nommant leurs officiers; mais ce mode d'élection n'a pas duré assez longtemps pour être compté comme exemple décisif. On oublie d'ailleurs que cela se faisait en face de l'ennemi. En temps de paix, où la nécessité ne fait plus loi, la discipline serait fort compromise. Il faut donc que la nomination des officiers appartienne à l'État, depuis le général en chef jusqu'au simple lieutenant. Il n'y a d'armée sérieuse qu'à cette condition.

Du reste, cette intervention de l'État n'a rien de menaçant pour la liberté. Quand même elle mettrait tout le corps des officiers dans les mains du gouvernement, que pourraient faire ces instruments de despotisme, au milieu d'une armée composée de véritables citoyens? Dans leur isolement, il leur serait impossible de rien tenter contre les libertés du pays. D'ailleurs, comme on ne saurait trop prendre de précautions contre les entreprises de

l'esprit militaire, il serait bon que le corps des officiers se recrutât exclusivement parmi les soldats. On supprimerait toutes ces écoles où une éducation militaire mal entendue fait oublier les sentiments et les devoirs de la cité. L'instruction théorique et pratique, nécessaire aux fonctions d'officier, serait donnée à l'école du régiment. Les officiers de tout grade, depuis le sous-lieutenant jusqu'au général, seraient choisis par le ministre sur une liste d'officiers d'un grade immédiatement inférieur présenté par les divers conseils militaires. Chaque légion aurait son conseil présidé par le colonel. Au dessus de tous ces conseils serait un Conseil supérieur qui, entre autres attributions, serait chargé de la présentation des généraux de division, des généraux de brigade et des colonels. De cette façon, le corps des officiers offrirait toutes les garanties désirables de capacité, sans former une classe à part dans l'armée. On aurait une armée citoyenne dans toute la force du mot. On l'aurait d'autant plus que la fonction d'officier, pas plus que le service de soldat, n'empêcherait le citoyen de vaquer aux œuvres ou aux affaires de sa profession. Une pareille armée, soldats, officiers, généraux, vivant de la vie commune, ne pourrait perdre, ni à la caserne, ni au camp, le sentiment des devoirs et des droits de la cité. Tels semblent les principes de l'organisation militaire dans une Société démocratique (1).

(1) Il n'entre ni dans le but de ce livre, ni dans la compétence de l'auteur d'aborder les détails de l'organisation militaire. C'est l'affaire des hommes spéciaux, pour cette administration comme pour les autres, d'accommoder les principes aux nécessités pratiques.

CHAPITRE XI.

LES TRAVAUX PUBLICS.

Si disposé qu'on soit à réduire le rôle de l'État en cette matière, on ne peut se refuser à en reconnaître la compétence, quant à la surveillance et à l'inspection des travaux qui ont un caractère d'utilité générale, tels que les canaux, les routes, les chemins de fer, les monuments publics, etc. Fut-elle limitée à cette fonction, une administration centrale aurait encore sa raison d'être suffisante. Elle aurait assez à faire pour avoir besoin d'un nombreux personnel d'architectes, d'ingénieurs, de conducteurs, d'agents voyers, etc.

Mais le rôle de l'État doit-il se borner là? Est-ce empiéter sur l'initiative individuelle que de se faire lui-même constructeur de travaux, entrepreneur d'exploitations, propriétaire d'usines, d'ateliers et de manufactures? C'est un problème que la pratique ne saurait résoudre, parce qu'elle diffère selon la nature des races et des Sociétés. En Angleterre et aux États-Unis, une pareille intervention de l'État semblerait monstrueuse. En France et en Prusse, au contraire, rien de plus simple. En principe, quelle pratique vaut le mieux? Toute la question est là. Or, n'est-il pas évident que c'est à l'État d'exécuter ou de faire exécuter les travaux d'utilité publique? N'est-il pas évident qu'il est plus en mesure que les Individus et les compagnies de bien faire les choses, précisément parce qu'il n'apporte pas dans l'entreprise d'autres préoccupations que celle du bien public? Tout Individu et toute compagnie font une spéculation, quand ils exécutent des travaux de ce genre. Seul l'État travaille en vue du bien. On peut sans doute espérer que les Individus et les compagnies feront mieux, sous l'œil et la main de l'État, que si elles étaient abandonnées à leurs instincts spéculatifs. Mais il a y là précisément une source de difficultés. Outre que l'intérêt privé est toujours fort ingénieux et fort habile à tromper l'intérêt public, la surveillance et la

direction de l'État, lorsqu'elles ont pour objet des entreprises particulières, engendrent à chaque pas des embarras et des conflits. Le meilleur, le seul moyen de couper court à ces difficultés, n'est-ce pas que l'État se charge lui-même de l'exécution des travaux qu'il doit surveiller et inspecter au nom de l'intérêt général?

Ainsi, par exemple, bien que le préjugé en faveur des compagnies soit tout puissant dans l'école libérale, il y a de bonnes raisons de croire que l'État est bien plus apte à construire, à entretenir, à exploiter les chemins de fer. La rapidité et la fragilité des constructions américaines, si fécondes en désastres, prouvent que l'intérêt privé n'est pas le meilleur juge de ce qui convient à l'intérêt général. Il est vrai que les mêmes travaux exécutés, en Angleterre, également par des compagnies, n'offrent pas les mêmes traces de précipitation et d'imperfection. Mais on sait que ces constructions ont été désastreuses pour les actionnaires des compagnies, précisément à cause de la mauvaise direction qui leur a été donnée dans l'origine. De tous les chemins de fer français, les mieux faits et les mieux pourvus sont ceux qui l'ont été par l'État. D'autre part, comme l'intérêt public est sans cesse en jeu dans ces sortes d'entreprises et y requiert l'intervention continuelle de l'État, il en résulte des relations fort difficiles entre l'État, dont l'action est contrariée, et les compagnies, dont l'administration est gênée, au grand préjudice du public que rançonne de son mieux l'intérêt privé. Du moment que l'État reste propriétaire et administrateur de ces grandes voies de communication, l'intérêt public peut être largement satisfait, soit par la réduction des tarifs, soit par le perfectionnement des machines, soit par une plus parfaite organisation des services, sans que les intérêts privés aient à en souffrir. Les chemins de fer sont d'un usage trop général pour rester sous l'administration avide des compagnies. Si les routes ordinaires appartiennent essentiellement à l'administration de l'État, on ne voit pas pourquoi les chemins de fer feraient exception. Enfin, pour trancher la question, on peut dire que la vie des voyageurs y est trop en jeu pour que l'État s'en fie à

d'autres qu'à lui-même sur l'emploi des moyens propres à assurer la perfection du service. Le retour des voies ferrées à l'État n'est donc qu'une question de temps et de justice pour des intérêts avec lesquels l'État est tenu de compter. Dans tous les pays où l'État est vraiment organisé, cette opinion est générale. On y est convaincu que les chemins de fer sont en principe propriétés de l'État, bien qu'on diffère sur l'origine de leur exécution. On le croit si bien qu'on trouve parfaitement légitime et nécessaire la réserve de l'État concernant la propriété définitive de ces chemins.

L'utilité publique est la principale cause de l'intervention de l'État dans les grands travaux de construction ; ce n'est pas la seule. La perfection des œuvres de l'art ou de l'industrie est une question d'honneur national. Seul, l'État peut faire de *l'art pour l'art,* comme on dit dans l'école. En ne ménageant rien pour le choix de ses artistes, de ses architectes, de ses ingénieurs et de ses ouvriers, pour l'achat de ses matériaux, il peut atteindre à un degré de perfection où l'industrie privée n'a ni les moyens ni la volonté de s'élever. C'est à l'État qu'il appartient de créer les institutions modèles, en fait d'industrie et d'art, comme en fait d'éducation et de science. En faisant cela, il ne travaille pas seulement pour la gloire du pays qu'il gouverne ; il stimule l'industrie privée, en lui proposant un idéal. Tous les peuples chez lesquels l'État est grand ont ce genre d'établissements. Les manufactures de Sèvres et des Gobelins, les écoles de Rome et d'Athènes, le Conservatoire de musique, le théâtre Français et l'Opéra, le Muséum d'histoire naturelle, l'Institut, etc., etc., ne sont point des institutions d'utilité publique au même titre que les routes, les chemins de fer, les ateliers de construction navale, etc., etc. ; ils n'en sont pas moins d'un d'intérêt national pour l'avenir de l'art, de la science et de l'industrie.

Ce monopole des travaux publics a sa raison d'être sous tous les gouvernements, et dans toutes les Sociétés, par cela même qu'il répond à l'intérêt général. En y regardant de près, on trouve, malgré les apparences contraires, que c'est une institution essen-

tiellement démocratique. Le régime des compagnies, tant célébré par certains amis de la liberté, commence toujours par la libre concurrence et finit par le monopole. Cela arrive par le système des fusions, système trop favorable aux intérêts des compagnies pour ne pas prévaloir tôt ou tard complétement. Alors que devient l'intérêt public sous la pression de telles machines? L'État pouvait résister aux petites compagnies. Comment résistera-t-il aux grandes? Comment résistera-t-il surtout à une Société unique, formée de toutes les compagnies?

Mais le plus grand danger des compagnies pour l'avenir politique d'un pays, c'est la reconstitution inévitable d'une aristocratie financière. Où vont, en définitive, les gains énormes des chemins de fer, sinon aux administrateurs d'abord, et puis à quelques grands spéculateurs de bourse, entre les mains desquels un jeu gigantesque finit par concentrer les actions? C'est pour ceux-là surtout que travaille tout ce peuple d'employés qui dirige, surveille, fait mouvoir les mille rouages de cet immense mécanisme. Comme ils disposent de puissants capitaux, ils font la loi au marché de la Bourse, décident à leur gré la hausse ou la baisse, attendent à coup sûr, quand ils ne les font pas naître, les crises qui doivent leur livrer tôt ou tard les petits capitaux, par nécessité ou par panique. La spéculation, l'expérience l'a surabondamment prouvé, est une guerre où la victoire finit par se ranger du côté des gros bataillons. Sans compter que les manœuvres stratégiques de ces grandes forces sont singulièrement favorisées par la connaissance du terrain sur lequel spéculent les grands capitalistes, tandis que les petits n'ont pour les guider dans la mêlée que de grossières et vaines apparences. Parmi ces grands joueurs, combien n'entrent au jeu que sur des instructions précises ou de précieuses révélations!

Donc, en mettant la main sur les objets d'une telle spéculation, l'État fait deux choses excellentes, au point de vue de la démocratie : 1° il supprime un état de choses qui tend de plus en plus à substituer le jeu au travail, comme moyen de s'enrichir ; 2° il prévient l'avénement de l'aristocratie d'argent, en tarissant la

principale source où elle se forme et s'alimente. Et quand le régime des compagnies prépare de telles destinées aux Sociétés modernes, pourquoi craindrait-on de voir s'élever le monopole bienfaisant de l'État, en face de leur monopole onéreux, alors que l'État n'est plus l'instrument d'une dynastie, d'une caste ou d'une classe, mais l'organe sûr et dévoué de la Nation entière? Toutes ces préventions des amis de la liberté contre l'autorité et l'action de l'État ne tiendront plus le jour où il sera constitué selon le principe de la démocratie.

CHAPITRE XII.

LES FINANCES.

On ne s'attend pas à nous voir, sur le mécanisme de l'administration financière, entrer dans des détails qui ne sont ni du sujet ni de la compétence de l'auteur. C'est au point de vue de la démocratie seulement que les observations et les réformes exposées dans ce chapitre peuvent avoir quelque intérêt. Sur cette matière, il importe de ne pas confondre les préjugés avec les principes démocratiques. La réduction quand même du budget n'est nullement un dogme de la véritable démocratie. Ce thème obligé de certains esprits étroits est une conséquence rigoureuse de la doctrine qui restreint autant que possible les attributions de l'État. Il est clair que, moins on laisse à faire à l'État, moins il a besoin de ressources financières. Mais la proposition inverse n'est pas moins évidente. Le budget de l'État doit être en proportion du rôle qui lui est assigné. Or on a pu voir, dans les chapitres précédents, que l'État est loin d'être une sinécure, dans une société démocratique. Il a une tâche très importante et très complexe : indépendance nationale, police intérieure, administration centrale, instruction publique, justice, commerce, industrie, travaux

publics, relations extérieures, il embrasse tous les intérêts généraux du pays. Admît-on que son action directe n'est nécessaire que pour quelques-uns, comme la justice et la police, tous réclament au moins sa surveillance et sa protection. S'il est des réformes qui diminuent ses charges, il en est d'autres qui les aggravent. La suppression du budget des cultes, la transformation de l'institution militaire, la décentralisation administrative, etc., sont des mesures qui réduisent d'une façon notable les dépenses de l'État. Mais d'une autre part, le grand développement de l'instruction publique, la libérale protection assurée aux arts et aux sciences, l'extension des travaux publics exécutés par l'État compensent ces réductions. L'État a encore trop à faire, dans une société démocratique, pour ne pas avoir besoin d'un puissant budget.

C'est d'ailleurs une fausse idée, trop répandue parmi les amis de la démocratie, que la réduction des impôts enrichit nécessairement un pays. Il est certain que la suppression d'un impôt inutile est toujours un bienfait pour les contribuables. Encore ne faut-il pas exagérer l'effet d'une pareille mesure sur le bien-être général. Mais la suppression ou la réduction d'un impôt utile, en privant l'État d'un de ses moyens d'action, appauvrit le pays plutôt qu'il ne l'enrichit. Les faibles budgets ne sont pas seulement, comme on l'a dit, l'indice de la pauvreté nationale, ou tout au moins d'une faible organisation politique; ils en sont jusqu'à un certain point la cause, en ce qu'ils ne permettent pas à l'État de faire, soit dans l'ordre matériel, soit dans l'ordre moral, ces œuvres d'utilité publique, si propres à développer la richesse ou la moralité d'une nation. Un pays riche par ses ressources naturelles et ses institutions économiques, ne souffre jamais d'un impôt bien appliqué. Le gouvernement *à bon marché* est un rêve de fausse démocratie, qui va de pair avec l'*anarchie* de l'école individualiste. Quand il fait bien son œuvre, et qu'il la fait avec le plus d'*économie* possible, un gouvernement ne coûte jamais trop cher. Car il faut s'entendre sur un mot dont abusent les ennemis de la grandeur et de la dignité de l'État. Simplifier la machine administra-

tive par la suppression de tous les rouages inutiles, est une *économie* d'autant mieux entendue que le service n'en devient que meilleur. En ce sens, une large voie est ouverte aux réformes, en France surtout, et dans tous les pays de centralisation excessive. Là les sinécures abondent ; les fonctions semblent plutôt destinées aux fonctionnaires que ceux-ci aux fonctions. On y paye généralement très mal les employés, afin d'en avoir un grand nombre sous la main. Enfin le problème administratif y semble de faire le moins possible avec le plus d'argent ; ce qui est le contrepied de l'ordre de la Nature, si ingénieuse à produire ses plus grandes et ses plus belles œuvres par les procédés les plus simples. Ce luxe est d'autant plus fâcheux qu'il est un obstacle à toute bonne administration. En fait de service, il est bien vrai de dire que l'État *en a pour son argent*. N'avoir que le nombre strict d'agents nécessaires sérieusement occupés et suffisamment rétribués, voilà la véritable économie. A en réduire le nombre de manière à ce que leurs fonctions les écrasent, ou à l'exagérer de façon qu'elles ne leur laissent rien ou peu à faire, il y a égal inconvénient.

Si la démocratie s'accommode d'un fort budget, elle n'est pas indifférente aux moyens de le produire. Parmi les sources du budget, il en est une qui lui répugne essentiellement : c'est l'emprunt. Tout État sage a la sainte horreur d'un système qui, sans mener toujours à la banqueroute, a l'inconvénient d'engager l'avenir au profit du présent. Mais la démocratie a, en outre, une raison toute particulière de craindre la dette. Quelle est, à la Bourse, la grande matière à spéculations, si ce n'est la dette publique? Qu'on supprime la rente par l'extinction de la dette, et qu'on fasse passer les chemins de fer des mains des compagnies dans celles de l'État ; le jeu de la Bourse s'éteint faute d'aliments. Or, c'est ce jeu qui démoralise les Sociétés actuelles les plus civilisées, et les menace d'une restauration aristocratique fondée sur les grandes et scandaleuses fortunes de la Bourse. Par ce côté, rien n'est plus antipathique à la démocratie que le système des emprunts. L'amortissement de la dette, mesure impuissante et dérisoire chez la plupart des gouvernements modernes, doit être

prise au sérieux par les hommes d'État de la démocratie. Plus de dette, sera leur *delenda Carthago*.

Les sources légitimes du budget sont diverses. L'impôt en est la plus naturelle et la plus commune. Mais il risquerait de devenir écrasant, s'il en était la source unique. Il n'est guère d'État moderne qui n'ait, outre l'impôt, des ressources propres, telles que certaines propriétés constituant le domaine public. A ces propriétés, qui ont rarement manqué à l'État, on peut joindre les mines, les chemins de fer, les sels, les poudres, les tabacs, etc. Le monopole de ces grandes industries assure à l'État de puissantes ressources qui lui permettent de suffire à sa tâche de Providence sociale, sans trop demander à l'impôt. Et pourquoi lui refuserait-on d'autres monopoles, également commandés par l'intérêt social, tels que le monopole des banques et des assurances de toute espèce? En fait de crédit et d'assurance, quelle garantie peut valoir celle de l'État? Quelle institution privée, si solide, si puissante qu'on la suppose, est de force, comme l'État, à braver les crises difficiles, ainsi que les chances de la mauvaise fortune? Mais sans aller jusqu'au monopole en ces matières, qui refuserait à l'État le droit d'avoir ses banques et ses assurances, en concurrence avec les banques et les assurances privées? Cela aurait le double avantage de faire participer l'État à des bénéfices dont le produit serait appliqué à l'intérêt général, et de modérer les profits exorbitants des banques et des assurances particulières, auxquelles une fusion inévitable permettra tôt ou tard de rançonner le public à volonté. Sans compter qu'en enrichissant l'État, ces institutions lui procurent les moyens de supprimer certains impôts sur les objets de consommation qui pèsent plus particulièrement sur le peuple.

Reste l'impôt. Quelle en sera l'assiette? Grand problème que la science économique n'a pas encore résolu à la complète satisfaction des principes de la justice et de la démocratie. Quel est le meilleur impôt? C'est le plus productif, disent les économistes. C'est le plus facile à percevoir, répondent les politiques. C'est le plus juste, répliquent les moralistes. On voit que la réponse varie,

selon le point de vue où l'on se place. La solution du problème est dans la réunion de ces diverses conditions. Un impôt a beau être productif et facile à percevoir; il n'y faut pas songer s'il est injuste. Si, étant juste et productif, la perception en est impossible ou trop difficile, force est d'y renoncer. Enfin si, étant juste et facile à percevoir, il est improductif, à quoi bon imposer une charge à quelques citoyens, sans résultat appréciable pour l'intérêt général? Tels sont les principes applicables à l'assiette de l'impôt. Ils commencent à être appliqués par les gouvernements les plus civilisés de l'Europe. Chez les autres, semi-barbares ou despotiques, la nécessité fait loi; la justice est ordinairement le côté de la question le plus négligé. Or, la nécessité ne se préoccupe que du rapport de l'impôt. Quant au mode de perception, il est toujours possible, quel qu'il soit, pour les gouvernements dont la force est le principe et le procédé constant.

L'application de ces principes aux différents systèmes d'impôt permettrait d'en voir immédiatement le bon et le mauvais côté. Ainsi, l'impôt territorial est excellent, en ce qu'il est d'une perception facile; mais il n'est pas juste que la terre seule soit imposée. L'impôt sur le revenu, au contraire, est le plus juste de tous. Mais comment atteindre le revenu? C'est un problème dont la science économique poursuit encore la solution, sans l'avoir trouvée. L'impôt sur les objets de consommation est assez productif, et il est devenu assez facile à percevoir, grâce au perfectionnement des procédés de perception. Aussi est-il singulièrement en faveur chez les gens de finance; et, comme il produit d'autant plus qu'il porte sur des objets répondant à des besoins plus généraux, il s'ensuit que leurs impôts de prédilection sont ceux qui frappent les choses de première nécessité. Un État qui a le sentiment de la justice, est plus réservé sur le chapitre des impôts de consommation; s'il n'y renonce pas absolument, il s'étudie à les adoucir et à les réduire le plus possible. Et quant aux objets de première nécessité, comme le sel, la viande de boucherie, le beurre, même le vin, tout gouvernement démocratique doit tendre à supprimer les impôts qui les frappent, sauf à les remplacer, si les besoins du

budget l'exigent, par d'autres impôts, ou par des combinaisons financières qui y suppléent.

L'impôt sur les valeurs mobilières est d'une rigoureuse justice en principe, puisque ce sont des propriétés au même titre que les autres. Il devient productif, en raison de l'extension rapide de ce genre de propriétés, dans le progrès universel de l'industrie et du commerce. Il est urgent, en face des besoins croissants de l'État et des charges de plus en plus lourdes de la propriété immobilière. Et malgré tout cela, la législation hésite à le frapper sur des valeurs que leur extrême mobilité semble rendre insaisissables. Pourtant le jour viendra (et il ne peut beaucoup tarder) où la propriété mobilière, si considérable aujourd'hui, sera atteinte par l'impôt. Cette propriété se divise en valeurs de différentes espèces, dont certaines offrent une prise facile à la main de l'État. Il y a les rentes d'abord, puis les actions, les obligations de chemins de fer, et toutes les autres valeurs industrielles et commerciales cotées à la Bourse. Il y a toutes les créances hypothécaires, que l'État peut également saisir. Restent les simples créances chirographaires, garanties par des actes privés qui échappent au contrôle de l'État. Celles-là sont vraiment insaisissables, et rien n'est plus facile au contribuable que de ne pas les comprendre dans une déclaration générale de son *avoir*. Mais alors qui empêcherait l'État de décider que toute créance frauduleusement omise perd toute valeur légale? Non seulement une pareille dette ne serait pas reconnue devant les tribunaux; mais, de quelque manière qu'elle se révélât, elle appellerait sur le créancier une amende et une peine proportionnée au préjudice qu'un pareil système de fraude peut causer à l'État. Les créanciers honnêtes reculeront toujours devant un vol manifeste fait à la Société. Les créanciers prudents craindront de se mettre à la merci de débiteurs qui peuvent les livrer à la juste sévérité des lois. On ne prétend pas nier que trop souvent créanciers et débiteurs ne puissent s'entendre pour frauder l'État. Il existe une catégorie nombreuse de gens sans peur et sans scrupule qui vivent et s'enrichissent à tout prix et à tout risque, sans que la justice officielle y puisse

rien voir. Il est clair que l'impôt n'atteindra pas ceux-là : c'est une lacune considérable, dans la perception de l'impôt mobilier, sur laquelle l'État doit compter. Mais est-ce une raison pour qu'il renonce à cet impôt? S'il devait renoncer à un impôt quelconque, uniquement parce que la fraude est possible, de combien de ressources précieuses ne se priverait-il pas?

En résumé, le problème de l'assiette de l'impôt est complexe; il ne peut être résolu qu'en tenant compte de plusieurs conditions de nature différente. L'une de ces conditions, la justice, est absolue, et prime toutes les autres. Pour elle, il n'y a pas de plus ou de moins; un impôt dont l'injustice est manifeste, encore qu'il fût très productif, doit être abandonné sans retour. Il n'en est pas de même des autres conditions. L'État n'est pas tenu de renoncer à un impôt médiocrement productif, ou d'une perception difficile et désagréable, s'il lui est nécessaire. Une autre conséquence des principes posés ci-dessus, c'est que le meilleur système d'impôts n'est pas le plus simple, mais le plus juste, c'est à dire celui qui embrasse le plus de propriétés possible, en pesant le moins sur chacune en particulier.

Enfin, il est une grave question sur laquelle l'école démocratique se prononce généralement pour l'affirmative. L'impôt sera-t-il proportionnel ou progressif? L'intérêt de l'État n'est pas douteux sur ce point, ce dernier mode d'impôt étant beauconp plus productif que le premier. D'autre part, le système de l'impôt progressif est essentiellement démocratique, en ce qu'il dégrève la petite propriété de tout le poids qu'il ajoute à la grande, et surtout en ce qu'il est un obstacle de plus à la reconstruction imminente de la grande propriété. Mais la question de justice passe avant tout. Ce système prête-t-il à l'objection de ce côté? Si la justice consistait dans un rapport numérique, il faudrait bien reconnaître que l'impôt progressif y est contraire. Mais la justice est l'expression d'un rapport tout moral. La loi qui prend sur le nécessaire à un citoyen est injuste, si peu qu'elle lui prenne selon l'échelle *proportionnelle*. La loi qui lui prend sur le superflu est juste, quelles que soient les exigences de l'échelle *progressive*, surtout

si elles doivent avoir pour effet de conserver le nécessaire au citoyen pauvre (1). Toutes les conditions requises pour la légitimité d'un impôt se réunissent donc dans le système de l'impôt progressif. La science économique n'a qu'une objection sérieuse à lui adresser : c'est la crainte qu'il ne porte un coup mortel à l'industrie de luxe, qui fait vivre tant de classes d'ouvriers. Dans l'état actuel des Sociétés modernes, l'objection n'est pas sans valeur. L'industrie de luxe y a besoin d'une aristocratie. Que par une cause ou par une autre, cette aristocratie vienne à décliner ou à disparaître, il est certain que l'industrie de luxe en souffrira, au moins momentanément. Mais qu'y faire? Si l'avénement de la démocratie n'est pas possible autrement, faut-il, pour maintenir l'industrie de luxe, ajourner indéfiniment les institutions qui portent coup à la constitution aristocratique des sociétés? N'est-ce pas l'histoire de toutes les grandes révolutions de l'humanité? Il est des industries en France qui ne se sont pas relevées de la ruine de la noblesse, en 89. C'est un mal partiel perdu dans l'immense bienfait de notre Révolution. Du moment que la justice et la démocratie réclament l'impôt progressif, il n'est pas de considérations économiques qui puissent prévaloir contre de telles autorités.

(1) Cela ne veut pas dire que l'État ait le droit de prendre, par l'impôt, le superflu à tout citoyen. C'est un principe dont je laisse toute la responsabilité à l'auteur des considérants du décret de confiscation des biens de la famille d'Orléans. D'abord, quand il s'agit de confiscation, prendre le superflu ou le nécessaire, c'est tout un, au point de vue de la violation de la propriété. La première confiscation est moins inhumaine que la seconde; elle n'est pas moins injuste. Quant à l'impôt, la distinction du nécessaire et du superflu est parfaitement juste. L'impôt progressif prend surtout sur le superflu; mais aucun de ses partisans, que je sache, n'a eu la prétention de soutenir quel impôt ait droit sur tout le superflu.

Du reste, l'impôt progressif a eu pour partisans des économistes et des publicistes dont la sagesse n'est pas plus contestée que la réputation. Voir Jean Baptiste Say, *Traité d'économie politique*, livre III, ch. IX; Necker, *De l'Administration des finances de la France*, t. II, ch. IX et Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. XIII, ch. VII.

LIVRE III.

LE GOUVERNEMENT DÉMOCRATIQUE.

CHAPITRE PREMIER.

LE GOUVERNEMENT.

Il semble, au premier abord, que la distinction de l'*État* et du *Gouvernement* soit plus nominale que réelle. Qu'est-ce que le premier sans le second? Un être abstrait, une idée, un principe. Il est certain que c'est le Gouvernement qui donne le mouvement, la vie, la réalité à cette abstraction. Mais, en réalisant l'État, le Gouvernement le complique plus ou moins d'éléments personnels, qui en altèrent ou du moins peuvent en altérer l'essence pure et impersonnelle. C'est ce qui fait l'importance de la distinction énoncée ci-dessus. Elle est si bien fondée, qu'il n'est pas de citoyen qui ne sache l'appliquer au besoin, dans l'exercice de ses droits et de ses devoirs. Servir l'État, et servir le Gouvernement sont deux locutions qui n'ont pas du tout le même sens pour lui. Un fonctionnaire sert l'État, quand il borne strictement son action au service de l'intérêt social correspondant à la fonction qu'il exerce. Il sert le Gouvernement, alors qu'il étend son zèle aux intérêts et aux vues personnelles des individus ou des partis qui sont les organes plus ou moins provisoires de l'autorité publique. La différence des sentiments et des actes des fonctionnaires fait nettement ressortir cette distinction. Le dévouement à l'État est toujours pur et honorable, sous tous les régimes, et dans toutes les circonstances. Le dévouement au Gouvernement est toujours

plus ou moins mêlé d'affections, de passions, et souvent d'ambitions personnelles; et quand il est au service d'un mauvais Gouvernement, il devient de la servilité ou de la complicité. En un mot, si l'État peut toujours être servi par les honnêtes gens, il n'en est pas de même du Gouvernement.

La distinction qui vient d'être posée n'est pas applicable à toute espèce de fonction publique, par exemple à celles où l'État et le Gouvernement semblent s'identifier, comme l'administration préfectorale, et en général les fonctions dites *politiques*. Ces fonctions sont essentiellement des *missions* de confiance, que tout gouvernement confère ou retire à son gré, sans que ceux qui en sont chargés puissent voir là un abus de pouvoir. Tout fonctionnaire politique, s'il a des convictions, comprend qu'il n'est plus à sa place si le gouvernement change d'organes ou de système; il est toujours prêt à résigner librement la mission qu'il a librement acceptée. Son dévouement aux hommes et au parti qui gouvernent est d'autant plus absolu qu'il est volontaire. Il sait qu'il est identifié avec le Gouvernement, qu'il en est la *chair et les os;* mais il sait aussi que cette identité tient à une complète sympathie politique, et que du jour où cette sympathie cesse, son droit, comme son devoir, est de se démettre des fonctions publiques. Mais, dans les fonctions d'un autre genre, comme la magistrature, l'université, l'armée, les travaux publics, la distinction est parfaitement nette (1). Il est trop clair que le professeur, l'ingénieur, le juge, l'officier servent l'État lui-même, et non le Gouvernement. On connaît la belle réponse d'un magistrat à un ministre qui voulait entraîner la magistrature hors de ses voies : « *La justice rend des arrêts, et non des services.* » Tous les fonctionnaires appartenant aux administrations désignées ci-dessus pourraient répondre de

(1) La police elle-même, en tant qu'elle a pour objet l'ordre et le respect de la loi, rentre dans l'ordre des fonctions *administratives*. C'est par un véritable abus que la plupart des gouvernements les transforment en fonctions politiques, faisant servir à leurs fins personnelles des forces et des facultés destinées spécialement à faire exécuter et respecter la loi. Un commissaire de police, n'est pas plus l'homme du Gouvernement que le juge, le professeur, l'ingénieur, l'officier.

même dans un cas analogue. S'ils ne le font pas, ce n'est pas que la conscience du devoir et du droit leur manque; c'est que le cœur leur fait défaut, ou que la nécessité les contraint. En tout cas, ces fonctions participent de la stabilité de l'État : on peut les garder en dépit des vicissitudes politiques.

Dans une société monarchique ou aristocratique, la distinction est très sensible; elle va même souvent jusqu'à l'opposition et à la contradiction. Comme c'est un homme, une famille, une classe qui gouverne, il est tout naturel que le Gouvernement y domine, y confisque l'État à son profit personnel. L'intéret public se personnifie, s'absorbe dans un individu, une dynastie, un ordre, qui se couvrent du masque de l'État pour en faire servir l'autorité et la force à l'accomplissement de leurs propres desseins. C'est alors que le Gouvernement est vraiment maître de l'État, et qu'il peut s'appliquer la fameuse parole de Louis XIV : *L'État, c'est moi.* Cruelle situation pour tous les ordres de fonctionnaires, qui peuvent difficilement rester dévoués sans devenir serviles! Comment *rendre au prince ce qui est au prince, et à l'État ce qui est à l'État,* si tout est au prince? Comment servir l'État avec dignité, si l'État est un homme, une famille, un ordre, un parti? Tant que l'État reste un principe, tout citoyen peut le servir, sans qu'il en coûte jamais rien à sa conscience et à sa dignité. Mais s'il devient le Gouvernement, c'est à dire un homme ou une société d'hommes qui ont leurs affections, leurs idées, leurs intérêts mobiles, en dehors des intérêts immuables de l'État, quel embarras pour le fonctionnaire qui veut rester citoyen! Pour le servir honorablement alors, il faut partager ses passions, ses idées et ses intérêts; il faut être l'homme d'un autre, ou l'homme d'un parti. Un pareil dévouement n'est pas possible sous tous les gouvernements. Il n'y a que l'État qui puisse être toujours et partout servi avec honneur, pourvu que le Gouvernement qui en est l'organe provisoire ne demande aux fonctionnaires aucun acte de dévouement personnel, en dehors du service général de l'État.

Cette confusion explique le sentiment de défiance qu'inspirent aux amis de la liberté les administrations publiques. Dans les

sociétés monarchiques et aristocratiques, l'État se dénature et s'altère au contact des passions et des intérêts personnels et dynastiques. A travers l'espèce de transformation que ce contact lui fait subir, il n'apparaît plus sous son vrai jour de haute justice et d'inflexible impartialité. C'est alors qu'on l'oppose à la liberté et à la Société, et qu'on cherche des garanties parfois excessives contre ses empiétements. Il n'en doit pas être ainsi dans une société démocratique. Le Gouvernement n'y est jamais le maître de l'État; il n'en est que le serviteur. Tous les fonctionnaires qui le composent n'en sont que les commis, depuis le Président et les ministres jusqu'aux plus humbles agents de la hiérarchie administrative. Il est de l'essence de la démocratie d'opposer la majesté, la souveraineté, la stabilité de l'État à l'obscurité, à la dépendance, à la mobilité des gouvernants et des administrateurs qui lui servent d'organes. C'est donc sur le Gouvernement, et non sur l'État, que doivent porter les défiances et les précautions des amis de la démocratie. L'État ne peut leur porter ombrage, puisqu'il est la Société elle-même considérée dans son unité et sa généralité. Le véritable et légitime objet de leur suspicion, c'est le Gouvernement, dont les ministres et les fonctionnaires supérieurs peuvent abuser de la force, de l'autorité, du prestige et du nom de l'État pour servir leurs passions ou leurs intérêts personnels.

La distinction de l'*État* et du *Gouvernement*, et la subordination absolue du second au premier, sont encore aujourd'hui, comme tant d'autres principes, de pures abstractions qui n'ont point passé des livres et des constitutions dans la réalité. Dans la plupart des sociétés modernes, l'État se personnifie en des institutions monarchiques ou aristocratiques plus ou moins libérales. Il en est qui conservent en partie à l'État sa mission bienfaisante, sa dignité et son indépendance, et aux citoyens leur liberté à peu près entière. Il en est d'autres qui dénaturent l'État jusqu'à en faire un instrument d'oppression pour les citoyens, et de dégradation pour les fonctionnaires. Dans presque toutes, l'État est plus ou moins confondu avec le Gouvernement. Il n'y a guère que es sociétés républicaines, comme les États-Unis et la Suisse, où

l'État se montre sous la forme qui lui est propre. Là seulement le Gouvernement se tient dans son modeste rôle de serviteur de l'État; aussi n'éveille-t-il aucune défiance chez les amis les plus ombrageux de la liberté. On y songe bien plutôt à donner de la force au pouvoir central que des garanties au pays contre les abus de ce pouvoir.

La fonction du *Gouvernement* définie par rapport à l'*État*, il reste à la considérer dans ses diverses parties. Elle se résume en trois actes : *légiférer* (1), *gouverner*, *administrer*. La direction et l'administration des affaires sont à la législation ce que la pratique est à la théorie. La direction des affaires, ou le *gouvernement* proprement dit, est à l'administration ce que le moteur est à la machine. Ces fonctions sont très faciles à distinguer, soit qu'on les rapporte à des pouvoirs spéciaux, soit qu'on les réunisse sous un seul et même pouvoir. Le premier problème, dans la question du gouvernement, est de décider ce qui vaut le mieux de la division ou de la réunion des pouvoirs. Or, les plus simples notions de la science politique ne permettent pas le moindre doute sur la nécessité de la division, dans le double intérêt de l'État et de la liberté. La réunion de plusieurs fonctions sous un pouvoir unique fait que d'abord ces fonctions se nuisent réciproquement dans leur exercice simultané. Le pouvoir qui fait la loi n'a pas l'expérience de la pratique pour l'appliquer dans ses détails; et, d'une autre part, celui qui l'applique peut n'avoir point les hautes lumières de la théorie pour la faire. L'impartialité du législateur manquera à l'administrateur, et l'expérience de celui-ci manquera au législateur. Ensuite, que devient l'indépendance des fonctions législative et administrative, si elles sont réunies dans la main du pouvoir exécutif? Quelle garantie restera aux citoyens contre les abus d'un pouvoir chargé tout à la fois de faire la loi, de l'appliquer et de la faire exécuter. Donc, l'aptitude spéciale des

(1) Le mot *gouverner* est pris ici dans un sens tout particulier qui ne peut être bien compris qu'autant qu'on met ce terme en regard des deux autres, *légiférer* et *administrer*.

fonctionnaires, et l'indépendance des fonctions sont deux conditions incompatibles avec la confusion des pouvoirs. De là la distinction des trois pouvoirs correspondant aux trois ordres de fonctions législative, exécutive, administrative.

Cette distinction semble plus logique que la division ordinaire, laquelle a pour troisième membre le pouvoir judiciaire, et comprend toutes les autres fonctions administratives dans le pouvoir exécutif. Or la fonction judiciaire n'est elle-même qu'une partie de la fonction administrative. Il est vrai qu'elle en est la plus haute et la plus importante : c'est ce qui explique pourquoi une place à part lui a été faite dans la division des pouvoirs. La confusion de cette fonction avec les fonctions exécutive ou législative a de telles conséquences pour la liberté et la Société, que toutes les écoles libérales ont insisté avec force sur la nécessité de séparer entièrement le pouvoir judiciaire des deux autres. Tel est le but de la doctrine qui fait de ce pouvoir le troisième membre de la division. Mais, en bonne logique, cette manière de procéder est contraire à la règle qui ne permet pas de faire figurer l'*espèce* à côté du *genre* dans une division. La vraie division est donc celle qui comprend le pouvoir administratif, à la place du pouvoir judiciaire, comme troisième membre de la division. Le pouvoir judiciaire, partie du pouvoir administratif, ne doit figurer que dans une subdivision. Seulement, soit qu'on le réunisse aux autres pouvoirs administratifs, soit qu'on l'en sépare, il doit être maintenu dans une parfaite indépendance des pouvoirs exécutif et législatif.

La confusion des pouvoirs est l'enfance de l'art en politique; elle date de ces temps primitifs des sociétés où toutes choses sont confondues dans un véritable chaos. Aussitôt qu'un peu de lumière s'y fait, et que l'intelligence des conditions de la vie sociale vient à s'éveiller, la distinction des pouvoirs commence à poindre. Le roi juge, comme le roi prêtre, comme le roi soldat, fait place à des pouvoirs déjà distincts, sinon indépendants. C'est le premier principe d'une véritable organisation politique. Ce principe est devenu si évident, depuis la Révolution de 89, que tous les gou-

vernements réguliers, quelle que soit leur constitution, monarchique, aristocratique ou démocratique, l'appliquent plus ou moins. *Il n'est pas jusqu'aux gouvernements despotiques, dont le caractère propre est la concentration des pouvoirs publics dans une seule main, qui ne se croyent obligés de sauver les apparences. Leurs menteuses constitutions proclament la division des pouvoirs aussi formellement que les chartes les plus libérales. Les trois pouvoirs y figurent; seulement on sait que ce n'est que pour la forme. Le législatif n'y est pas moins que l'exécutif et l'administratif l'instrument des volontés du maître* (1). Le pouvoir judiciaire lui-même y rend plus de *services* que d'*arrêts*, quand il y a un intérêt politique, ou même tel haut intérêt personnel en jeu. Quant aux Sociétés libres, elles comportent toutes également la franche et large application du principe de la division. La démocratie ne se distingue pas des autres gouvernements sous ce rapport. C'est que la division des pouvoirs est la loi même de l'ordre politique, la base de tout gouvernement organisé. Plus cette distinction est nette, et plus le *mécanisme* de la machine gouvernementale est parfait. Il est vrai que cette perfection, sans être indifférente à la liberté, n'en saurait être considérée comme une garantie essentielle. La liberté des sociétés tient à bien d'autres conditions. En Angleterre, le pouvoir législatif règne, gouverne, et parfois administre. En France, à l'époque de la monarchie constitutionnelle, on se plaignait, non sans raison, de l'empiétement du pouvoir exécutif sur le législatif,

(1) Phrase incriminée. Un publiciste qui a écrit sous la restauration ne pourrait plus dire aujourd'hui : « Pour rendre les garanties purement fictives, il faut de nécessité faire en sorte que la représentation ne soit qu'un vain simulacre. » Daunou, *Garanties individuelles*, p. 163.

Mais qui oserait écrire les phrases suivantes, sous l'œil inquisiteur de surveillants de la presse française : « Qui ne connaît l'empire que les mots, les formules, les apparences commençent toujours par exercer? Des articles constitutionnels où ces droits soient proclamés, des corps institués pour les défendre, un sénat, un tribunat, des députés, des électeurs, des jurés, des juges dits inamovibles, l'appareil enfin d'un système représentatif, frappe tous les regards, tranquillise les esprits, et discrédite les premières alarmes du petit nombre de citoyens qu'il n'a pû séduire. » Ibid., p. 170.

et du législatif sur l'administratif. La liberté n'en souffre point dans le premier de ces pays, et n'en a guère souffert dans le second. Il est tel autre gouvernement où la démarcation du législatif, de l'exécutif et de l'administratif est beaucoup mieux tracée peut-être; la liberté ne s'en trouve pas mieux pour cela. La sévère distinction des pouvoirs n'en est pas moins un principe élémentaire de la science politique.

CHAPITRE II.

LE POUVOIR LÉGISLATIF.

Cette division établie dans le gouvernement, il reste à voir quelles sont les institutions qui doivent y répondre dans une Société démocratique. Comme elle est le principe même de tout gouvernement organisé, la différence des gouvernements ne se révèle pas dans la distinction des pouvoirs, mais seulement dans la manière dont ils se forment et se constituent. La monarchie, l'aristocratie, la démocratie ont chacune leur système à cet égard. Cette dernière a une façon d'entendre l'origine et le rôle des pouvoirs publics qui n'est pas celle des autres gouvernements. C'est sur ce point qu'il importe de s'expliquer, dans un livre consacré à la démocratie.

Ab Jove principium. La loi est le premier principe de l'ordre social. Le pouvoir qui la fait est donc le premier des pouvoirs politiques. Il prime tous les autres, et le pouvoir exécutif qui fait respecter la loi, et le pouvoir administratif qui l'applique. Qui fera la loi alors? Le Souverain. Dans toute espèce de gouvernement, le pouvoir de faire la loi est le premier, le plus haut attribut de la souveraineté. Mais le Souverain varie, selon la constitution de la Société. Dans une véritable monarchie, le Souverain est le prince. Dans une Société aristocatique, c'est tel ordre ou

telle classe. Dans une démocratie, où c'est le peuple tout entier, au peuple et au peuple seul appartient de faire la loi.

Mais comment le peuple exercera-t-il cette souveraine fonction? Est-ce par lui-même, ou par délégation? Des publicistes de la démocratie ont poussé la logique jusqu'au gouvernement direct, et à la suppression de toute représentation. Dans ce système, toutes les lois, tous les décrets qui sont du ressort de l'autorité parlementaire, doivent être votés, sinon élaborés, par les assemblées populaires. C'est méconnaître la nature et la constitution des Sociétés modernes. Les cités antiques ont pu le faire, en raison du petit nombre de leurs citoyens, et des loisirs que leur ménageait l'institution de l'esclavage. Et encore à quel prix l'ont-elles fait! Quel gouvernement que celui de la place publique! Il faut lire Aristophane pour en avoir une idée; et l'on comprend les dégoûts d'un Cimon, d'un Socrate, d'un Phocion pour une pareille démocratie. D'ailleurs, ne voit-on pas que le gouvernement direct devient de plus en plus impossible, dans les Sociétés anciennes, à mesure qu'elles croissent en nombre? Ce n'est plus le peuple romain qui paraît, qui vote sur le *forum*, au temps des Marius et des César; c'est une populace sans nom, aux gages des partis ou des factions. D'une autre part, quand la démocratie moderne aurait atteint la perfection en lumières, en moralité, en bien-être, le gouvernement direct y serait encore impossible, vu la nécessité de laisser un libre cours à l'activité sociale et professionnelle de tous les citoyens. Le citoyen effaçait entièrement l'homme, le chef de famille, dans la cité antique. C'est le contraire dans la Société moderne. L'organisation sérieuse de la démocratie aura pour effet de créer des mœurs publiques qui ne permettront plus de traiter la politique comme une affaire de luxe, bonne à occuper quelques oisifs ou quelques ambitieux. Mais, en rendant à la cité la part qui lui appartient dans la vie sociale, la démocratie devra respecter les affections, les devoirs, les intérêts qui lui sont étrangers, et qui tiendront toujours une grande place dans la vie de l'homme moderne.

Il y a donc absolue nécessité pour la société la plus démocratique

de se gouverner et de s'administrer par délégation. Le peuple choisit dans son sein les membres qu'il estime les plus honnêtes et les plus capables. En leur confiant la mission de gouverner et d'administrer en son nom et pour son compte, il leur délègue toute sa souveraineté, ne se réservant d'autre droit et d'autre sanction que l'épreuve d'une nouvelle élection. Toute sanction, par un vote populaire, des décrets et des lois du parlement, est une concession au faux principe du gouvernement direct. Il en est de même de la doctrine des *mandats impératifs*. C'est aux électeurs de bien choisir. Le choix fait, ils doivent laisser aux élus toute liberté de voter selon leur conscience et leur raison, quitte à les rendre responsables des fautes imputables à leur improbité, à leur incurie, ou à leur incapacité. Le mandat impératif fait du mandataire une machine; il le paralyse devant les questions et des situations qui changent de face avec les événements, et demandent pour être résolues ou surmontées une parfaite liberté d'esprit ou d'action; il l'habitue à complaire en tout et pour tout à ses électeurs, en vue d'une prochaine réélection. La pire espèce de députés, dans les assemblées parlementaires, après celle qui vend son vote pour des places ou des titres, est cette catégorie des courtisans de l'opinion, qui votent toujours les regards tournés vers les électeurs, au lieu de voter sous l'inspiration de leur conscience, et sous l'impression des questions ou des situations qui font le sujet des débats. Doctrine singulièrement commode pour les intrigants sans principes et sans passions politiques, que la vanité ou la cupidité glisse dans les assemblées pour le malheur du pays et la honte des gouvernements représentatifs!

Quel sera l'organe de la volonté générale? Sera-ce un individu? Sera-ce une assemblée? La question ne fait doute pour personne, du moment qu'il s'agit d'une Société démocratique, et même d'une Société libre. La représentation de la volonté populaire par un seul a un nom bien connu dans l'histoire; c'est la *dictature*. Or, cette institution a bien pu avoir sa nécessité dans certaines situations désespérées où il fallait assurer à tout prix l'ordre public ou l'indépendance nationale; mais elle n'a jamais

compté parmi les ressorts ordinaires d'un gouvernement régulier. D'ailleurs, la dictature se comprend du pouvoir exécutif ou administratif, non du pouvoir législatif. C'est un pouvoir d'action énergique, de rapide exécution, non de législation. La loi peut être à la rigueur élaborée par un conseil privé; elle ne peut avoir d'autorité qu'autant qu'elle a passé par la discussion, la délibération et la décision d'une assemblée. Un homme peut être l'organe d'un pays, quand il s'agit d'une chose simple, urgente, comme la protection de l'ordre ou la défense de l'indépendance. Mais pour cette œuvre si complexe qui s'appelle la législation, l'organe de la volonté générale ne peut être qu'une assemblée, par la raison que celle-ci résume plus ou moins fidèlement les partis, les intérêts, les sentiments de la Nation entière. En ce sens, il est vrai de dire que les assemblées seules ont une vertu *représentative :* c'est l'image de la grande Société. En elles le pays ne se concentre pas seulement pour un effort du moment; il se reproduit dans d'exactes proportions, sous une forme supérieure, bien qu'encore vivante. Car, si l'assemblée est l'image, elle est aussi l'élite du pays; elle a le double avantage de le représenter, et de le représenter en beau, du moins généralement. En un mot, un homme peut être parfois un brillant organe de l'action nationale; une assemblée seule peut être l'organe de la pensée d'un peuple. Voilà pourquoi c'est toujours au pouvoir parlementaire que revient la fonction législative, dans l'œuvre générale du gouvernement.

Mais s'il est nécessaire que l'organe de la souveraineté nationale en matière de législation soit une assemblée, et non un Individu ou un simple comité, il importe au gouvernement et à l'administration que cette assemblée soit unique. Le système des deux assemblées peut s'expliquer par de puissantes considérations historiques. La logique ne trouve pas aussi facilement des raisons pour le justifier. Quoi qu'en disent ses partisans, on n'est point frappé de l'insuffisance d'une assemblée unique, où tous les partis ont leurs représentants, et tous les intérêts leurs organes; où rien ne limite ni n'abrége la discussion; où les lois et les décrets peuvent être soumis à plusieurs épreuves. Les idées d'équilibre et

de pondération semblent des abstractions empruntées à une sorte de mécanique politique, plus ingénieuse que pratique, quand elles ne sont point l'expression de réalités historiques, dont toute politique positive doit tenir compte, mais qui n'ont rien de commun avec la raison et la logique. La raison nous dit bien plutôt que deux assemblées se gênent et se neutralisent, qu'elles ne peuvent marcher qu'en recevant l'impulsion d'un troisième pouvoir qui ne peut être qu'un Individu, prince ou président; ce qui sort des conditions de la démocratie, et ouvre la porte, soit à la monarchie, soit à la dictature. Une assemblée est déjà par elle-même une assez lourde machine, sans qu'on la charge encore de poids et de contre-poids, dont l'effet est de réduire le gouvernement à l'immobilité et à l'impuissance.

Les constitutions des peuples sont l'œuvre de l'histoire bien plus que de la logique; autrement elles seraient le plus souvent beaucoup plus simples qu'elles ne le sont. Il n'y a rien à dire contre telle complication de la machine politique, si cette complication répond à une nécessité historique, puisque la machine ne pourrait marcher sans cela. La constitution anglaise est loin d'être un chef-d'œuvre de logique, quoi qu'en aient dit ses admirateurs; mais elle a le précieux mérite d'être pratique, et elle l'est précisément parce qu'elle est l'expression fidèle de la société anglaise. Ce n'est pas la logique qui lui a imposé le système des deux chambres : c'est l'histoire. Une chambre des lords y sera nécessaire, tant que l'Angleterre restera une société aristocratique. Aux États-Unis, le Sénat a sa raison d'être dans la constitution fédérale de la République américaine. Mais il est d'autres pays où la seconde assemblée n'est qu'une imitation artificielle, quand elle n'est pas tout simplement une satisfaction ménagée à des vanités ou à des appétits personnels.

Il est certain qu'en politique la logique n'est ni le seul, ni même le plus sûr *criterium* de la valeur des gouvernements. On l'a dit avec raison, le meilleur gouvernement est celui qui convient le mieux à un pays. Tout gouvernement qui n'est pas l'expression de la société qu'il régit, aurait beau avoir toute la perfection logique

possible; il n'aurait aucune vertu pratique. Seulement il y a l'expression haute, et l'expression basse d'une société. Un gouvernement qui ne répondrait qu'aux instincts, aux sentiments, aux intérêts les plus grossiers d'une nation, pourrait durer; mais ce ne serait que pour le mal et la ruine de cette nation. Toujours est-il que toute politique pratique doit compter avec ces instincts, ces sentiments et ces intérêts, alors même qu'elle propose un gouvernement digne de l'élite du pays par la libéralité de ses institutions et la noblesse de ses procédés. Quand donc une société présente, dans sa constitution complexe, le mélange d'éléments monarchique, aristocratique, démocratique, le système du gouvernement mixte, et par suite l'institution des deux chambres y devient une nécessité pratique. Mais cette forme de gouvernement n'est point essentielle à toute grande Société, ainsi qu'on l'a prétendu; elle n'est qu'une transition à une forme plus simple, plus logique, laquelle est l'idéal même du gouvernement, mais n'est applicable qu'à une Société homogène, où tous ces éléments se sont fondus dans l'unité démocratique. Lorsqu'une Société en est arrivée là, elle peut prendre la raison et la logique pour guide dans la constitution et l'organisation de son gouvernement. Alors elle laisse aux Sociétés moins avancées le gouvernement mixte avec son prince et ses deux chambres, et se prononce hardiment pour une seule assemblée, principe de tous les pouvoirs.

La fonction propre de l'Assemblée nationale est la *législation*. Pour cette œuvre, elle n'admet ni coopération, ni contrôle. Les projets de loi peuvent être élaborés ailleurs que dans son sein; mais à elle seule il appartient de les discuter et de les voter. Dans l'exercice de la fonction législative, nulle restriction, nulle limite ne doit être apportée au pouvoir souverain de l'Assemblée. Non seulement elle discute et vote les lois qui lui sont présentées par les organes du pouvoir exécutif ou du pouvoir administratif; mais elle les modifie, les corrige, les refait à son gré, quitte aux ministres à les retirer, si leur dignité l'exige, ou que le bien de l'État le commande. Certains publicistes, frappés de l'incapacité législative des assemblées politiques, dans les questions spéciales

d'administration, proposent d'en restreindre les fonctions au vote ou au rejet des lois en bloc, telles qu'elles ont été soumises à la discussion par le pouvoir exécutif. C'est fausser l'institution parlementaire, pour en corriger l'abus. Il est regrettable assurément que des projets de lois mûrement conçus et systématiquement coordonnés par une administration éclairée, soient ainsi livrés à la merci d'une discussion capricieuse et improvisée, qui en détruit l'économie générale par des amendements brusquement introduits. Mais qu'y faire? C'est l'abus d'une faculté qu'on ne peut limiter sans porter atteinte à la liberté parlementaire. L'unique remède est dans la résolution et l'autorité du pouvoir exécutif. S'il est capable, il saura diriger la discussion et la faire tourner au salut de la loi. S'il est résolu, il ne reculera ni devant sa propre démission, ni devant le retrait des projets de loi altérés dans leur essence par la discussion et le vote du pouvoir législatif.

La fonction législative n'est pas la seule qui soit attribuée à l'Assemblée nationale. Dans une monarchie absolue, celle-ci n'a guère que cette fonction, et encore ne l'exerce-t-elle pas en toute liberté. Dans une monarchie parlementaire, elle la partage avec le pouvoir exécutif, dont elle surveille d'ailleurs et contrôle les actes. Dans la démocratie, l'Assemblée nationale est l'unique Souverain. Elle peut déléguer au pouvoir exécutif telles ou telles fonctions qu'il n'est point dans sa nature d'exercer; mais elle ne peut partager la souveraineté avec aucun pouvoir. C'est donc elle qui *règne* véritablement, c'est à dire qui réunit tous les attributs de la souveraineté. Elle ne se borne pas à faire les lois; elle veille au maintien de la constitution, vote les impôts, exerce le contrôle le plus absolu sur tous les actes du gouvernement et sur tous les services de l'administration, nomme et change les ministres, à commencer par le chef du pouvoir exécutif, leur impose à tous ses sentiments et ses volontés sur toutes les grandes questions de politique intérieure ou extérieure. Ce pouvoir absolu, l'Assemblée l'exerce en tout et partout, dans les petites comme dans les grandes affaires, dans les détails comme dans l'ensemble d'un projet de loi ou de budget. C'est la condition de tout gouverne-

ment parlementaire. Il n'y a qu'un despotisme déguisé sous de vaines formes représentatives qui puisse la méconnaître, sous prétexte qu'elle rend le gouvernement impossible. Les vrais amis de la liberté acceptent les inconvénients d'une prérogative qui est la seule garantie efficace de la liberté parlementaire. Ils s'y résignent d'autant plus volontiers que ces inconvénients, tant exagérés par les ennemis ou les faux amis du régime constitutionnel, tiennent surtout à la faiblesse ou à l'incapacité des ministres du pouvoir exécutif.

Du reste, si l'Assemblée tient le pouvoir exécutif sous son œil et sous sa main, elle lui laisse toute initiative et toute responsabilité; elle ne s'ingère en rien dans tout ce qui est affaire de gouvernement ou d'administration. Elle surveille et contrôle tout; mais elle ne fait rien elle-même, rien qu'un seul acte de gouvernement: la nomination du chef du pouvoir exécutif. Toute Assemblée est impropre au gouvernement et à l'administration, si intelligente, si énergique, si pratique qu'elle soit d'ailleurs.

Quant à l'origine de l'Assemblée nationale, elle ne peut faire l'objet d'aucun doute. Toute assemblée législative doit avoir l'élection pour principe, sans quoi elle n'a ni autorité, ni initiative propre. La chambre des lords, en Angleterre, semble faire exception à la règle. Mais, en y regardant de près, on voit que la nomination royale n'y est guère que la consécration légale d'un acte ministériel, essentiellement aristocratique. La royauté anglaise est un principe, le plus honoré dans la constitution; ce n'est pas un pouvoir. Mais, si toute assemblée législative est élective, le mode d'élection diffère selon la nature du gouvernement. Dans une monarchie absolue, le pouvoir législatif peut avoir une origine très populaire; il n'en est pas moins réduit à un rôle passif et inutile. Il n'a guère d'autre but que de faire illusion au pays, ni d'autre rôle que d'enregistrer les volontés du Prince, seul pouvoir véritable, qui fait les lois comme tout le reste. Dans un gouvernement aristocratique, l'Assemblée est souveraine; mais elle est élue par le suffrage restreint. C'est tel ordre ou telle classe de la nation qui la produit. Dans une démocratie véritable, l'Assemblée ne

peut avoir pour origine que le suffrage universel et direct, sans distinction de classes ni de catégories.

Le suffrage restreint est la négation même du principe démocratique. Le suffrage à deux degrés n'est qu'un remède à l'incapacité du corps électoral, inutile dans une démocratie expérimentée, impuissant contre la passion ou le préjugé dans une démocratie aveugle, plus ou moins efficace dans une démocratie encore novice : c'est un de ces expédients ingénieux avec lesquels on atténue ou l'on corrige les mauvais effets d'une institution vicieuse. *Tant que l'éducation politique du peuple n'est pas faite, le suffrage universel est impraticable dans son plein et libre exercice. Un gouvernement despotique ou dictatorial peut le faire servir à ses fins, en le dirigeant, à la faveur du silence de la presse indépendante, et du bruit de la presse servile ou dévouée. Une grande révolution peut encore arracher un vote intelligent à tout un peuple sur quelques grandes questions qui répondent à ses sentiments les plus intimes et les plus énergiques. Mais quand ce souverain improvisé sera retombé dans sa misère et son ignorance, rien ne sera plus triste que le spectacle et le résultat du scrutin populaire. Et contre cette radicale incapacité, il n'y a point de remède. Mieux vaut ajourner le suffrage universel que de le fausser* (1). Le suffrage

(1) On a vu une allusion dans ce passage. Où est le livre un peu libéral dans lequel on ne puisse en trouver à chaque page. Montesquieu est plein d'allusions à l'adresse des gouvernements despotiques, dans *l'Esprit des lois*, et dans la *grandeur et la décadence des Romains*. A ce compte, y a-t-il une allusion plus transparente au gouvernement napoléonien que ce paragraphe de M. de Tocqueville. (*L'ancien régime et la révolution*, p. 31, avant-propos.) « Comment un gouvernement plus fort et beaucoup plus absolu que celui que la révolution avait renversé, ressaisit alors et concentre tous les pouvoirs, supprime toutes ces libertés si chèrement payées, met à leur place leurs vaines images; appelant souveraineté du peuple les suffrages d'électeurs qui ne peuvent ni s'éclairer, ni se concerter, ni choisir; vote libre de l'impôt, l'assentiment d'assemblées muettes ou asservies; et tout en enlevant à la nation la faculté de se gouverner, les principales garanties du droit, la liberté de penser, de parler et d'écrire, c'est à dire ce qu'il y avait de plus précieux et de plus noble dans les conquêtes de 89, se pare encore de ce grand nom. »

universel direct est le seul mode d'élection qui convienne au peuple Souverain, dans une véritable démocratie. Tous les autres modes sont autant de précautions prises contre son incapacité par un législateur défiant. Si elles en diminuent les inconvénients, il faut reconnaître qu'elles en énervent la vertu (1). La logique de la démocratie n'admet point ces restrictions au droit absolu des citoyens.

Tel est l'idéal. Mais est-ce à dire que la politique pratique doive repousser absolument ces tempéraments incompatibles avec la rigueur des principes? Ce serait vouloir faire violence à la réalité. On peut avoir affaire à un peuple assez avancé dans la voie démocratique pour supporter le suffrage universel, et pourtant encore incapable du suffrage direct. Que faire alors? Faut-il risquer une expérience qui peut être fatale à la liberté et à la civilisation? Ou bien faut-il rester dans l'ornière des vieilles institutions, et renoncer à tout progrès politique, en attendant la complète application des principes? La politique pratique ne se laisse point enfermer dans une pareille alternative. Elle accepte le mieux, alors même qu'il n'est pas le bien absolu; elle réalise le progrès, en attendant la perfection. Or le suffrage à deux degrés est un progrès radical sur toute espèce de suffrage restreint, puisque c'est la première application du principe démocratique de l'égalité. La politique pratique ne se refusera donc point aux tempéraments imaginés pour en prévenir, ou même simplement en atténuer les inconvénients, dussent les principes en souffrir. Ici l'inconséquence est la condition du progrès.

Il faut en dire autant du suffrage restreint, ou circonscrit dans des catégories d'éligibilité. Qui dit démocratie dit égalité. Or, le principe de l'égalité souffre plus d'un système électif plus ou moins aristocratique que du régime du droit divin ou de la force

(1) La même remarque s'applique à plus forte raison à ce système d'élections à plusieurs degrés qui, partant des conseils communaux, s'élève graduellement jusqu'au grand Conseil national, en faisant des conseillers communaux les électeurs cantonaux, de ceux-ci les électeurs des conseillers départementaux, et ainsi de suite.

pure, où nulle classe de citoyens n'est admise à voter. Un pareil régime peut être parfaitement logique, en tant qu'il est conforme à son principe, tandis que le système du suffrage restreint constitue un privilége politique en faveur de telle classe. Mais ce dernier n'en est pas moins un très grand progrès sur le régime du droit divin ou de la force, en ce qu'il est une première initiation du pays à la vie politique, indépendamment des garanties sérieuses que le système électif assure aux libertés publiques. Aussi faut-il se garder de voir un progrès réel dans toute révolution politique qui rétablit l'égalité, soit en enlevant le droit de voter à la classe de la Nation qui l'exerçait avec honneur et liberté, soit en y substituant le mensonge d'un suffrage universel faussé et asservi. L'égalité dans la servitude n'est jamais ni nulle part un progrès sur la liberté, même fondée sur des institutions plus ou moins aristocratiques.

Si la brusque transition du suffrage restreint au suffrage universel direct ne doit profiter qu'aux ennemis de la liberté et de la civilisation, on comprend la sagesse des nations et des partis politiques qui gardent provisoirement le suffrage restreint, sauf à l'étendre au fur et à mesure des progrès du peuple dans les voies de la vraie démocratie. Les révolutions sont admirables, quand elles sont tout à la fois mûres et nécessaires, parce qu'alors elles ne font violence qu'à l'égoïsme ou aux préjugés d'une minorité acharnée à une conservation absurde ou impossible. Mais si elles n'ont mûri que dans le cerveau des penseurs; si elles ont pour unique raison une satisfaction à donner à la logique, pour seule force l'enthousiasme des cœurs généreux et des intelligences d'élite; si enfin elles n'ont pas compté avec l'état général du pays, elles sont condamnées à l'anarchie et à l'impuissance, et n'ont d'autre effet que de ramener en arrière le peuple dont elles ont prématurément proclamé la capacité politique. En ce cas, les *évolutions* valent infiniment mieux que les *révolutions*. La politique pratique ne dédaigne aucun progrès, aucune réforme qui rapproche la société de l'idéal démocratique posé par la théorie. Elle applaudit à l'extension graduelle du cens électoral, dans les

pays où ce cens est encore une garantie nécessaire de l'ordre et de la liberté; elle se résigne sans trop d'impatience à n'arriver à la démocratie que par une adjonction continuelle d'électeurs, qui doit finir par confondre le *pays légal* avec le pays tout entier. Tout ce qu'elle demande aux institutions provisoires qui marquent l'intervalle, c'est de préparer les voies à la vérité, à la justice politique, à la démocratie. Les révolutions brusques et violentes sont alors sans nécessité et sans à propos. Elles ne retrouvent leur raison d'être qu'en face des institutions et des gouvernements qui arrêtent ou font rétrograder la Société. Si les gouvernements honnêtes et vraiment libéraux qui, en France et ailleurs, ont fondé la liberté et l'ordre sur le suffrage restreint, avaient toujours compris que leur mission, essentiellement provisoire, est de ménager la transition à la démocratie par un progrès à la fois social et politique incessant, ils auraient duré beaucoup plus longtemps, vu la grandeur et la difficulté de leur tâche. L'enfantement de la démocratie est une œuvre assez laborieuse et assez lente pour assurer de longs et glorieux jours aux gouvernements qui s'y dévouent.

CHAPITRE III.

LE POUVOIR EXÉCUTIF.

Il faut bien s'entendre sur les fonctions de ce pouvoir, dont le nom semble n'exprimer qu'une mission très restreinte et très spéciale. Pouvoir *exécutif,* quand on prend le mot à la lettre, signifie simplement le pouvoir chargé de l'exécution des lois et des décrets votés par le pouvoir législatif. Mais la pratique du gouvernement montre que ce n'est là qu'une partie de l'œuvre du pouvoir exécutif, la plus nécessaire sans doute, mais non la plus noble et la plus difficile. Le gouvernement serait chose trop simple, s'il se bornait

à la protection de l'ordre public et de la liberté civile. La police et la gendarmerie y suffiraient. La tâche du pouvoir exécutif est plus complexe : il a, en outre de sa fonction spéciale d'exécuteur de la loi, une part dans l'œuvre législative, et une part dans l'œuvre administrative. Ce nouveau rôle, qui ouvre la porte à la confusion des pouvoirs et aux empiétements du pouvoir exécutif, dans la plupart des gouvernements monarchiques, ne peut être bien défini et réduit à ses justes limites que dans un gouvernement démocratique. Là il ne consiste point à partager la souveraineté législative, comme cela se fait dans les monarchies constitutionnelles. Le pouvoir exécutif n'y est nullement appelé à sanctionner les lois et les décrets discutés et votés par le pouvoir législatif. Son œuvre propre est de les préparer, de les présenter, de les soutenir; rien de moins, rien de plus. Non seulement c'est son œuvre; mais c'est son droit absolu, exclusif de toute initiative parlementaire. C'est à lui seul qu'appartient la direction de toute la politique générale, tant intérieure qu'extérieure. La conduite des grandes affaires qui intéressent la grandeur et la dignité du pays au dehors ; l'initiative des grandes réformes dans la législation politique, sociale, économique, judiciaire; le choix des personnes dans les hautes fonctions; l'application des graves mesures aux différents services administratifs : voilà le gouvernement, dans le sens large et élevé du mot. Si, pour toutes ces choses, l'initiative fait défaut au pouvoir exécutif, ce n'est point au pouvoir législatif à y suppléer. Ce droit, attribué aux assemblées par certains publicistes de la démocratie, est fécond en conséquences anarchiques; il tend à transporter le gouvernement dans le parlement. L'Assemblée a toujours un moyen de remédier à l'inertie ou à l'incapacité du pouvoir exécutif; c'est de l'avertir, au besoin de le changer, mais jamais de le remplacer. Quant à la part du pouvoir exécutif dans l'œuvre administrative, elle consiste à nommer à tous les emplois de quelque importance. Le pouvoir administratif intervient sans doute dans cette nomination ; mais le dernier mot appartient au pouvoir exécutif. Si le droit du premier est de présenter, le droit du second est de nommer. C'est la réunion de ces

attributions qui constitue ce qu'on appelle le *gouvernement*. Le pouvoir exécutif est donc le pouvoir *gouvernant*.

Or, cette fonction est essentiellement *active*, comme celle du pouvoir législatif est essentiellement *délibérative*. Mais qui dit action dit unité. Si la délibération convient à une assemblée, l'action est le fait d'un seul ou de quelques-uns. Le pouvoir exécutif, confié à un corps, devient impossible, ou tout au moins impuissant. L'usurpation des assemblées parlementaires sur les pouvoirs exécutifs ne suscite pas seulement la guerre entre les pouvoirs publics; elle gêne, trouble, entrave la marche du gouvernement. C'est ce que l'expérience a toujours confirmé. Les comités de gouvernement et d'administration qui figurent dans l'histoire parlementaire des nations modernes n'ont presque jamais fonctionné sérieusement. Et quand ils l'ont fait, ce n'a jamais été sans de graves inconvénients pour la chose publique, même dans les crises politiques où la concentration des pouvoirs semblait nécessaire. Le gouvernement de la Convention eût été une dictature impuissante, sans la Commune de Paris et la société des Jacobins. C'est moins cette dictature qui a sauvé la Révolution et la France que l'extrême énergie des sentiments révolutionnaires et patriotiques qui animaient la grande majorité du pays. En Angleterre et aux États-Unis, si les exigences des pouvoirs parlementaires n'ont pas les mêmes conséquences politiques et administratives qu'ailleurs, c'est que les pouvoirs locaux, soit des communes, soit des comtés, soit des États, laissent fort peu à faire à l'administration centrale. Cela explique pourquoi cette ingérence impérieuse dans les affaires qui sont du ressort des pouvoirs exécutif ou administratif, n'entraîne pas une perturbation sensible dans l'expédition de ces affaires. L'administration centrale se réduit presque à rien dans ces deux grandes sociétés. Il est vrai que l'œuvre du pouvoir exécutif tend à s'accroître et à se compliquer tous les jours, à mesure que le besoin de la centralisation s'y fait sentir davantage. Mais quand ce besoin y aura multiplié et développé les administrations de l'État, on verra combien il est difficile de maintenir les prérogatives exorbitantes du pou-

voir parlementaire, en face des nécessités du service administratif.

La fonction du pouvoir exécutif est toujours la même dans tout gouvernement bien constitué, quel qu'en soit d'ailleurs le principe. *Gouverner* est l'œuvre propre de ce pouvoir; rien de plus, rien de moins. Rien de plus dans une monarchie constitutionnelle ; rien de moins dans une démocratie. Autrement il y a confusion des pouvoirs, et par suite anarchie ou despotisme. Roi, Président, simple président du conseil, l'organe du pouvoir exécutif a vis-à-vis des deux autres pouvoirs un rôle invariable. Tout ce qui est affaire de gouvernement lui appartient. Tout ce qui est affaire de législation ou d'administration doit lui rester étranger, sauf les rapports strictement nécessaires à l'harmonie des trois pouvoirs. Les usurpations du pouvoir exécutif sur le pouvoir législatif sont très naturelles dans la monarchie, où le prince concentre volontiers tous les pouvoirs dans sa main. Elles sont très rares et très difficiles dans la démocratie, où le président n'est que le premier ministre de l'Assemblée. Dans de telles conditions, le pouvoir exécutif ne peut avoir de ce côté des prétentions à l'autocratie. Mais il peut vouloir envahir le domaine administratif. Rien n'est plus naturel que la confusion du gouvernement et de l'administration proprement dite, sous le régime parlementaire. Et pourtant rien n'est plus nuisible tout à la fois au gouvernement et à l'administration. Dans la préoccupation continuelle des petites affaires qui composent la tâche des administrateurs, le pouvoir exécutif perd ainsi de vue les grandes affaires qui forment sa haute mission. Il gaspille son temps, son activité et sa force; il s'use et s'énerve dans les mille détails du matériel et du personnel. C'est une des causes de la grande supériorité des ministres anglais sur ceux d'autres pays. Comme l'administration centrale est nulle, dans une Société où tout s'administre par des pouvoirs locaux, ces ministres ont tout le loisir et toute la liberté d'esprit nécessaires pour la conception et la conduite des grandes affaires, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur. En France, au contraire, le pays par excellence de la centralisa-

tion sous tous les régimes, l'administration est un fardeau sous lequel succombe le pouvoir exécutif, quand il veut le porter lui-même. Cela explique la grande activité et la grande impuissance des ministres français.

L'unité d'action veut l'unité d'agent dans le pouvoir exécutif. Mais quel sera cet agent? Ici la réponse à la question varie selon la nature des gouvernements. Dans une monarchie, c'est toujours le prince; dans une aristocratie, c'est plutôt un conseil qu'un homme; dans une démocratie, c'est généralement un président. Quoi qu'il en soit, prince, conseil, ou président, l'organe du gouvernement doit toujours être un pouvoir simple, prompt à l'action, et dont la responsabilité soit autant que possible personnelle. L'unité du pouvoir exécutif est une nécessité tellement reconnue, que les Sociétés démocratiques les plus en garde contre l'usurpation d'un chef unique, même élu, tout en confiant par précaution le pouvoir exécutif à un simple conseil des ministres, maintiennent l'unité de ce pouvoir par l'institution d'un président du conseil qui ait autorité sur ses collègues, et sur lequel pèse plus particulièrement la responsabilité.

Un conseil des ministres dirigé par un Président élu, avec un pouvoir temporaire, telle semble être la forme la plus simple et la plus démocratique du pouvoir exécutif. Comme ce Président assume toute la responsabilité vis-à-vis de l'Assemblée et du pays, il possède tous les droits et tous les moyens de gouvernement. C'est lui qui choisit ses ministres. Si l'Assemblée les lui imposait, le conseil des ministres risquerait de n'être point homogène. Or, le gouvernement est une œuvre qui réclame une unité d'action, une force d'initiative, une entente impossible avec un ministère composé d'éléments hétérogènes. C'est donc le Président qui compose, dirige, inspire, remanie son cabinet, toujours prêt à rendre compte des actes de ses ministres, aussi bien que des siens. C'est lui enfin qui représente et résume en sa personne le gouvernement tout entier.

Mais quelle sera l'origine de ce Président? Sera-t-il indépendant de l'Assemblée? Sera-t-il élu, comme elle, pour un certain

temps par le suffrage universel? C'est créer alors un pouvoir rival de l'Assemblée, et qui en pourra devenir le maître, en dépit de toutes les précautions constitutionnelles prises contre son usurpation. Le danger est imminent dans tout pays où la force armée est considérable, où l'administration est nombreuse, où les moyens de gouvernement sont puissants. Le jour où l'ambition, où la passion lui fera déclarer la guerre à l'Assemblée, il est assuré de la victoire. Les forces fussent-elles égales de part et d'autre, entre une assemblée et un homme, la lutte ne saurait être douteuse. Aux États-Unis, ce danger n'existe pas. Mais pourquoi? parce qu'il n'y a ni armée, ni administration centrale, ni moyen de gouvernement dont puissent abuser les prétendants à la dictature ou à la monarchie. D'ailleurs, le lien central qui unit tous les États de l'Union est si faible, que les auteurs de la constitution américaine ont fait preuve de grande sagesse en fortifiant l'unité du gouvernement par l'institution de la Présidence. En cela, comme en beaucoup d'autres choses, il faut se garder de prendre la république des États-Unis pour l'idéal de la démocratie. Dans tout pays où l'unité nationale est forte, où les moyens de gouvernement sont puissants, la Présidence élective est une institution aussi dangereuse qu'inutile.

Le danger serait diminué, mais non supprimé par l'élection parlementaire. Il est plus rare de voir un pouvoir issu de l'Assemblée se tourner contre elle, ou prétendre à la dominer. Pourtant la chose est possible, du moment que ce pouvoir est élu pour un temps, surtout s'il dispose d'une armée de soldats et d'une armée de fonctionnaires. Pour que le pouvoir parlementaire ait pleine sécurité, il faut que la révocation reste suspendue sur la tête du pouvoir exécutif. C'est la seule arme irrésistible d'une Assemblée contre un homme. D'une autre part, il y aurait encore de l'imprudence à l'Assemblée de se lier les mains d'avance devant les fautes ou les abus du pouvoir exécutif, de manière à ne pouvoir réprimer que tardivement ce qu'il eût fallu prévenir ou arrêter à propos dans l'intérêt de l'État. Enfin, il peut arriver que les deux pouvoirs cessent d'avoir les mêmes vues sur la politique intérieure

ou extérieure du gouvernement. En ce cas, l'anarchie est inévitable, à moins que le pouvoir exécutif ne se fasse l'instrument passif d'une politique qui n'est pas la sienne. Pour toutes ces raisons, ce qui convient le mieux à une démocratie organisée et centralisée, c'est un simple président du conseil, nommé par l'Assemblée, et maintenu dans une dépendance absolue du pouvoir parlementaire, qui peut le révoquer et le remplacer quand bon lui semble.

Du reste, à cette prérogative doit se réduire l'intervention directe de l'Assemblée dans le gouvernement. Le choix fait du chef du pouvoir exécutif, elle borne son rôle à la surveillance et au contrôle des actes de ce pouvoir. Elle ne nomme pas même les ministres; elle en laisse le choix au président du conseil. L'unité d'action étant la condition de tout gouvernement, quel qu'en soit le principe, monarchique ou démocratique, le président du conseil réunit toutes les prérogatives du pouvoir exécutif. Il choisit ses collègues, les change à volonté, s'il le juge nécessaire à sa politique, à la seule condition d'en rendre compte à l'Assemblée. Comme il est le véritable chef du pouvoir exécutif, dans un État démocratique, son avénement ou sa retraite est toujours le signal d'un changement complet de ministère, et d'un mouvement plus ou moins considérable dans le gouvernement. Il faut dire dans le gouvernement, et non dans l'administration, laquelle doit rester autant que possible à l'abri des vicissitudes politiques.

La fonction de la présidence est essentiellement générale; elle exclut donc toute fonction spéciale. Pour qu'il puisse embrasser, diriger, suivre toutes les branches du gouvernement, il faut que le président ne soit lui-même attaché à aucun ministère déterminé. Rien ne doit lui rester étranger, puisque sa responsabilité s'étend à tout; affaires extérieures, administration civile et politique, justice, instruction publique, armée, finances, commerce, travaux publics, rien ne doit échapper à sa direction et à sa surveillance. Il a l'initiative de toutes les lois et de tous les décrets, la responsabilité de tous les actes du pouvoir exécutif relatifs aux choses ou aux personnes. C'est lui qui nomme à tous les hauts

emplois, sur la proposition de ses collègues, laissant du reste à ceux-ci le choix des fonctionnaires d'un ordre moins élevé.

Bien des publicistes trouveront que c'est là énerver et rabaisser le gouvernement; tant on a de peine à se défaire de certaines habitudes monarchiques, même en pleine démocratie! On se croit bien démocrate, parce qu'on a rayé d'une constitution les mots de *prince* et de *roi;* et l'on ne s'aperçoit pas que l'on conserve le principe monarchique sous d'autres noms. Il faut bien reconnaître pourtant que la constitution du pouvoir exécutif, telle qu'elle vient d'être exposée, est la seule garantie efficace contre le retour à la monarchie. D'ailleurs, dans une démocratie éclairée, la présidence ainsi entendue suffit parfaitement à l'unité d'action et d'initiative nécessaires au gouvernement. Le pays du gouvernement parlementaire par excellence, l'Angleterre, nous en offre un éclatant exemple. Dans cette république aristocratique, légèrement recouverte des formes monarchiques, le premier ministre est le véritable chef du pouvoir exécutif. La prérogative royale n'y est jamais que la consécration légale du pouvoir parlementaire. En fait, c'est le premier ministre, organe de la majorité, qui choisit ses collègues, qui provoque la dissolution de la Chambre des Communes. La sanction royale n'est guère qu'une formalité pour une reine ou un roi qui reste étranger à la direction des affaires. Or, si cet organe du pouvoir exécutif gouverne sans le faste et la pompe des dignités princières, l'histoire ne dit point que ce gouvernement ait manqué de force et de grandeur. Que l'on compare l'Angleterre de Chatam à la France de Louis XV, et l'on verra que ce n'est pas toujours dans les monarchies absolues qu'on trouve l'initiative, la puissance et la vigueur politique.

Quoi qu'il en soit, la constitution du pouvoir exécutif est une question de salut pour la liberté et la démocratie. Il semble nécessaire de le réduire à ces proportions, sous peine d'en voir sortir une royauté ou une dictature. Ainsi comprise, la présidence est une institution qui n'a plus rien de menaçant pour la prérogative parlementaire et les libertés publiques, même dans un pays de forte centralisation. D'un pareil chef du pouvoir exécutif, tenu

toujours sous l'œil et la main de l'Assemblée, n'ayant de force, d'autorité, d'existence que par elle, ni le Parlement ni la Nation n'ont à redouter une usurpation.

CHAPITRE IV.

LE POUVOIR ADMINISTRATIF.

On a déjà pu voir précédemment que le *gouvernement* et l'*administration* sont choses distinctes. Mais la confusion de ces deux fonctions est si naturelle qu'il ne saurait être superflu d'insister sur ce point. Gouverner, c'est diriger, c'est prévoir, c'est créer, c'est réformer. Administrer, c'est simplement appliquer les mesures, exécuter les lois conçues et proposées par le pouvoir exécutif, discutées et votées par le pouvoir législatif. Les deux fonctions supposent donc des conditions d'aptitude très différentes : chez l'homme de gouvernement, l'esprit d'ensemble, d'initiative, de réforme, de création; chez l'homme d'administration, l'esprit de détail, de conservation, de tradition. Le gouvernement est une œuvre de parti, qui varie avec l'opinion publique, et avec la situation, soit intérieure, soit extérieure du pays. Aussi le personnel qui s'y dévoue se renouvelle-t-il, au moins dans ses agents supérieurs, chaque fois que la politique du pouvoir exécutif change. L'administration est une œuvre d'État, immuable comme l'État lui-même au milieu des luttes des partis. Le personnel qui la sert n'est point sujet aux mêmes vicissitudes que le personnel du gouvernement. En un mot, gouverner est une *mission* plus ou moins provisoire; administrer est une *fonction* définitive, qui doit rester à l'abri des mutations politiques que subit le pouvoir exécutif.

La distinction, du reste, n'est pas nouvelle. Sous tous les régimes honnêtes et modérés elle a été reconnue et respectée. Les

fonctionnaires de l'administration proprement dite n'ont jamais été confondus avec ceux du gouvernement, dans les révolutions parlementaires ou nationales qui emportent le pouvoir exécutif. Ainsi, tandis que les préfets, sous-préfets, conseillers de préfecture, les directeurs, commissaires et agents de police sont naturellement compris dans le mouvement de retraite qui entraîne les organes supérieurs de ce pouvoir, les magistrats, les ingénieurs, les professeurs, les officiers, les comptables, etc., etc., conservent leurs fonctions, pourvu qu'ils ne se soient pas faits les instruments des partis et des passions politiques. C'est que la différence des fonctions est parfaitement saisie. Tout le monde sent que les uns servent le gouvernement et les autres l'État. Or, si le gouvernement change, l'État demeure. Le mot d'ordre de la politique varie selon les partis qui se succèdent au pouvoir. Le service de l'administration, quel qu'il soit, justice, enseignement, comptabilité, travaux publics, est toujours le même, sauf le cas de ces révolutions radicales qui changent les Sociétés avec les gouvernements. Voilà ce qui rend injustes et odieuses les prétentions des gouvernements nouveaux qui exigent des fonctionnaires de l'administration une adhésion à leur politique. Que cette adhésion soit demandée aux fonctionnaires politiques, rien de plus simple; le pouvoir exécutif a besoin de savoir si, dans un service, qui est tout de confiance et de dévouement, il peut compter sur la sympathie politique de tous ses agents. C'est de cette catégorie de fonctionnaires qu'on a pu dire sans trop d'exagération qu'ils sont *la chair et les os* du pouvoir exécutif. Mais quand un gouvernement qui est toujours plus ou moins personnifié dans un homme, dans une famille ou dans un parti, réclame de tous les fonctionnaires publics sans distinction un dévouement qui n'est dû qu'à l'État, il commet un abus de pouvoir.

Cette distinction bien comprise conduit à la solution d'un grand problème. La centralisation administrative a, parmi les publicistes de la démocratie, des partisans et des adversaires entre lesquels il semble très difficile au premier abord de se prononcer, parce que chaque thèse s'appuie sur de très bonnes raisons.

L'administration centrale est une nécessité d'État. La supprimer, c'est réduire l'État à une pure abstraction. D'autre part, cette même administration devient un instrument de despotisme entre les mains d'un pouvoir exécutif malhonnête et violent. L'institution est excellente en principe ; mais l'abus qui en est fait est si naturel et si fréquent, qu'on peut se demander s'il n'est pas inévitable. Le problème est donc de concilier le service de l'État, et par suite l'intérêt général qui y est engagé, avec la sécurité politique des citoyens, dont la centralisation menace la liberté. Or, ce problème ne peut être résolu que par l'indépendance aussi complète que possible de l'administration vis-à-vis du gouvernement.

Le moyen d'assurer cette indépendance, c'est de créer un organe supérieur du pouvoir administratif, et d'y rattacher toutes les administrations de l'État qui n'ont point un caractère politique. Cet organe existe sous un nom connu dans tous les gouvernements bien constitués : c'est le Conseil d'État. Mais nulle part jusqu'ici cette institution n'a pu être, par son origine, son organisation et son rôle, une garantie sérieuse de liberté pour les citoyens et d'indépendance pour les fonctionnaires. D'abord le Conseil d'État est à la merci du gouvernement, qui en nomme et en révoque les membres à volonté, sans que sa prérogative soit soumise à aucune condition. Ensuite ce Conseil reste, par sa composition et ses fonctions, en dehors du service administratif. Il prépare des projets de lois et de règlements pour le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif ; il décide, en dernier ressort, des questions administratives douteuses qui lui sont soumises par le gouvernement, mais il ne dirige réellement pas l'administration. Enfin il n'a nullement à se mêler du personnel, entièrement abandonné aux convenances du pouvoir exécutif. Trois conditions semblent donc nécessaires pour que le Conseil d'État remplisse la mission qui lui est assignée, d'après le principe de la division des pouvoirs : 1° qu'il soit lui-même indépendant du pouvoir exécutif dans une certaine mesure ; 2° qu'il soit en rapport direct avec les diverses administrations ; 3° qu'il ait action sur le personnel administratif.

La fonction propre du Conseil d'État est d'*administrer*. Si l'on ne veut retomber dans la confusion des pouvoirs, on ne peut admettre qu'il se mêle en aucune façon des fonctions de *gouvernement*. Ainsi la préparation des projets de lois qui doivent être soumis à l'Assemblée n'est point de sa compétence. Les publicistes qui seraient tentés de la lui attribuer oublient que cette fonction demande une liberté d'esprit, une vigueur d'initiative, une hardiesse de conception, un esprit de réforme qui ne se rencontrent guère chez des administrateurs vieillis dans la pratique des affaires. C'est l'œuvre des commissions *consultatives* composées par le pouvoir exécutif, selon les nécessités de la situation, les progrès de la science, et les exigences de l'opinion. Rien n'empêche, bien entendu, que certains conseillers fassent partie de ces commissions, quand leur capacité ou leur expérience y semble nécessaire. Mais cette mission de gouvernement n'est point inhérente à la fonction spéciale du Conseil d'État, laquelle est essentiellement administrative.

L'indépendance absolue du Conseil d'État vis à vis du Gouvernement est-elle possible? Pour assurer aux fonctionnaires de l'ordre administratif une entière sécurité contre les exigences de la politique, des publicistes ont imaginé un Conseil d'État souverain dans sa sphère, et sur lequel le pouvoir exécutif n'aurait aucune prise. Les fonctionnaires échapperaient ainsi à toute autorité politique. Mais à quel prix? Quel gouvernement responsable pourrait s'accommoder d'une telle indépendance, quand les rapports des deux pouvoirs sont si nombreux et si intimes? Que fait l'administration, sinon appliquer et exécuter les mesures, les lois, les décrets proposés par le pouvoir exécutif et votés par le pouvoir législatif? Si elle fait cela dans un esprit contraire aux principes du gouvernement; si elle le fait sans zèle et sans habileté, comment la politique du gouvernement n'en souffrirait-elle pas? Et si elle en souffre sans pouvoir y rien changer, que devient sa responsabilité? Il faut donc qu'il ait action sur toutes les parties de l'administration qu'il a le devoir de surveiller, sinon de diriger. Et comme le Conseil d'État est le moteur suprême de toute la

machine administrative, il est nécessaire qu'il relève du gouvernement par quelque côté. Le point délicat est de fixer la mesure de cette dépendance. Si le gouvernement nomme les conseillers sans conditions, voilà le Conseil à la merci de la politique, et avec lui toute l'administration qu'il dirige, choses et personnes. Si c'est l'élection qui décide du choix des conseillers, sans que le gouvernement ait rien à y voir, tout lien est rompu entre les deux pouvoirs. Les conseillers devront donc être nommés par le pouvoir exécutif. Mais ce choix sera circonscrit dans des catégories bien déterminées, de façon à laisser la moindre part possible à la faveur ou à la politique. Ainsi le gouvernement ne pourra faire entrer au Conseil que des fonctionnaires de tel ordre, sauf le cas toujours rare de services extraordinaires, ou de preuves non équivoques de capacité supérieure.

Mais pourquoi attribuer la nomination des conseillers au pouvoir exécutif plutôt qu'au pouvoir législatif? Celui-ci étant une autorité plus haute que le gouvernement, et aussi moins prompte à s'immiscer dans le service administratif, il semble que l'élection des conseillers d'État par l'Assemblée soit, vis à vis du pouvoir exécutif, une garantie d'indépendance pour le Conseil, et par suite pour l'administration tout entière. C'est ce qu'ont eu en vue plusieurs Constitutions démocratiques qui ont adopté ce principe, notamment la Constitution française de 1848. Cela peut, en effet, se concevoir d'un Conseil plus politique qu'administratif, renouvelé à de courts intervalles, dont la fonction est surtout d'aider le pouvoir législatif dans l'accomplissement de sa tâche. Mais un Conseil qui dirige tous les services administratifs, un vrai Conseil d'administration ne peut être mobile à ce point, ni avoir une origine aussi politique, sans perdre son aptitude administrative. Faire élire le Conseil d'État par le pouvoir législatif, c'est transporter l'administration au sein de l'Assemblée. Or, s'il a été reconnu que le pouvoir législatif n'est point apte au gouvernement, il est encore plus évident qu'il ne l'est nullement à l'administration.

Il y aurait bien un moyen efficace d'assurer l'indépendance du

Conseil d'État vis-à-vis du pouvoir exécutif; ce serait de le faire sortir du suffrage populaire, soit universel, soit restreint. Comme il s'agit d'un Conseil administratif et non politique, les partisans du système électif conviennent volontiers que le suffrage universel brut est inapplicable à l'élection du Conseil d'État. Ils imaginent donc un système électif fondé sur des catégories correspondantes aux diverses administrations spéciales que ce Conseil doit représenter et diriger. Ainsi, le commerce, l'industrie, la finance, les arts, la littérature, la science, la milice, la marine, etc., formeraient des classes d'électeurs qui éliraient chacune les conseillers de leur spécialité. C'est encore le suffrage universel pratiqué par catégories. Si l'on ne voulait pas pousser jusque-là l'application du principe démocratique à l'élection du Conseil d'État, on pourrait limiter le suffrage, soit aux fonctionnaires des diverses administrations de l'État, soit aux membres des conseils locaux et des assemblées libres qui président au mouvement de l'activité sociale dans toutes les directions (1). Il est certain qu'un Conseil électif, quel que soit le mode d'élection, est nécessairement indépendant vis-à-vis du pouvoir politique. Mais alors que devient la responsabilité de ce pouvoir chargé de surveiller et de contrôler les actes d'une administration sur laquelle il n'a aucun moyen d'action? Il est évident qu'il ne peut y avoir un troisième pouvoir souverain, absolument indépendant des deux autres, sans que l'harmonie des pouvoirs n'en devienne impossible, et que l'anarchie ne soit inévitable. Et s'il faut que le Conseil d'État dépende d'un pouvoir, il est bien naturel que ce pouvoir soit l'exécutif plutôt que le législatif.

Il importe également que le Conseil d'État soit en rapport direct et constant avec les administrations dont il est le pouvoir dirigeant. De là la nécessité de recruter ce Conseil dans le personnel administratif. Cette condition peut n'être pas absolument

(1) Il y aurait encore le système d'un Conseil suprême formé de conseillers généraux élus eux-mêmes parmi les conseillers cantonaux et communaux. Mais un pareil conseil, entr'autres inconvénients, aurait celui de n'être point à la hauteur de sa tâche.

nécessaire pour un Conseil dont la fonction principale serait de préparer les projets de loi à soumettre au pouvoir législatif, sous les régimes politiques où les ministres ne gouvernent pas. Elle ne l'est pas davatange pour un Conseil qui ne serait qu'un tribunal suprême de justice administrative. Dans les deux cas, le Conseil d'État plane sur les administrations, sans les diriger réellement. Rien ne s'oppose donc à ce qu'il soit distinct des conseils de chaque administration. Mais cette distinction est incompatible avec un véritable Conseil de direction. Ce Conseil ne doit faire qu'un avec le corps administratif dont il est la tête. Il se composera donc simplement des conseillers des administrations spéciales, soit qu'on fasse un choix parmi ces conseillers, soit qu'ils fassent tous de droit partie du grand Conseil. Dans le premier cas, ce choix ne pourrait être fait que par le pouvoir exécutif. Dans le second, le Conseil d'État ne serait que la réunion des conseils spéciaux en Conseil général, statuant sur certaines questions graves ou épineuses de droit ou de service administratif, absolument comme fait la Cour de cassation, qui ne prononce en dernier ressort sur ces questions qu'en réunion de toutes ses chambres. Ainsi constitué, le Conseil d'État pourra être un véritable Conseil d'administration. Les membres des conseils spéciaux qui le composeront y apporteront les lumières, l'expérience, le sens pratique qui les caractérisent. On n'y perdra point de vue les nécessités administratives dans les projets de réforme générale. Enfin, la théorie n'y prendra jamais le pas sur la pratique.

Mais alors quelles sont les attributions respectives du Conseil d'État et des conseils spéciaux? Ici la ligne de démarcation ne saurait être tracée avec trop de précision. Chaque administration a ses affaires propres, qui sont exclusivement du ressort du conseil spécial qui la dirige. Puis les rapports des diverses administrations entre elles font naître des difficultés, des questions qui ne peuvent être résolues que par le Conseil général. Première distinction. En outre, abstraction faite de ces rapports, il est certaines questions administratives d'un intérêt capital et

général, au point de vue des personnes ou des choses auxquelles elles se rapportent, quelle que soit d'ailleurs leur spécialité. Telles sont toutes les questions qui concernent l'existence ou la dignité des fonctionnaires. Il est tout simple que le Conseil d'État laisse aux conseils spéciaux tous les détails du service administratif, comme le déplacement, l'avancement, la récompense ou la punition des fonctionnaires. Peut-être est-ce encore une nécessité du service, mais moins évidente, que leur nomination reste aux conseils spéciaux. Quant au droit de destitution ou de dégradation, il doit appartenir exclusivement au Conseil d'État, constitué en tribunal suprême de justice administrative. En résumé, on voit que les deux conseils ont également droit sur les choses et les personnes de l'administration; mais ce droit est différent. Quant aux choses, le conseil spécial ne s'occupe que des affaires de sa spécialité; quant aux personnes, son pouvoir s'arrête aux actes purement administratifs. Au contraire, le Conseil d'État ne statue que sur les affaires générales, quant aux choses; et quant aux personnes, il n'intervient que dans les questions de haute justice administrative.

Sous la suprême autorité du Conseil d'État, fonctionnent les divers conseils d'administration, tels que les conseils de l'instruction publique, de la justice, de l'armée, de la marine, des travaux publics, des finances, du commerce, etc. Quelle sera l'origine de ces conseils? Leurs membres seront-ils nommés par le pouvoir exécutif comme les conseillers d'État? ou bien seront-ils élus par le Conseil d'État lui-même? Ce second mode de nomination ne serait possible qu'autant que le Conseil d'État serait un Conseil à part composé de conseillers choisis dans les divers conseils spéciaux. Alors, en effet, le Conseil d'État pourrait nommer directement les conseillers, sur la présentation préalable du conseil auquel ils appartiennent. Mais ce mode devient impossible, du moment que le Conseil d'État n'est que la réunion des conseils spéciaux. Autant vaudrait attribuer à chaque conseil le droit de pourvoir lui-même aux vacances qui se produisent dans son sein. Car les diverses fractions du Conseil d'État se trouvant incom-

pétentes hors de leur spécialité, quant au choix des personnes, il y aurait nécessité d'abandonner aux hommes spéciaux le choix des conseillers de leur spécialité; en sorte que l'intervention du grand Conseil ne serait plus qu'une simple formalité légale. D'ailleurs, ne serait-ce pas réduire à l'excès la prérogative du pouvoir exécutif, en ce qui concerne le personnel administratif, que de la borner à la nomination des conseillers d'État? Peut-être donc serait-il plus sage de laisser au pouvoir exécutif la nomination des conseillers spéciaux. La logique perdrait à cette combinaison; mais si la pratique y gagne, il n'y a pas lieu d'hésiter.

Quant à la fonction des conseils spéciaux, elle est définie par la nature même des services administratifs auxquels ils président. Toutes les affaires spéciales concernant les choses et les personnes, ainsi qu'il a déjà été dit, sont du ressort des conseils spéciaux. La nomination du personnel administratif leur appartient en général; il ne peut y avoir de doute que sur l'importance des fonctions auxquelles ils auront à nommer. Faut-il réserver au Conseil d'État la nomination des hauts fonctionnaires, en n'attribuant aux conseils spéciaux que le droit de présentation, ou bien conférer à ces conseils la faculté de nommer directement? Voilà encore une de ces questions dans lesquelles la pratique doit prévaloir sur la logique. Il est certain que, plus l'autorité dont relèvent les fonctionnaires est haute, plus ils ont d'indépendance et de sécurité. Si donc il est prouvé par l'expérience que la nomination des hauts fonctionnaires par le Conseil suprême n'affaiblit point l'action nécessaire des conseils spéciaux sur tous les degrés de la hiérarchie administrative, il y a toute raison d'adopter la combinaison qui garantit le mieux l'indépendance et la dignité des fonctionnaires.

Reste une difficulté. Le Conseil d'État ne peut garantir l'indépendance du corps administratif qu'autant que la sienne propre n'a rien à craindre du pouvoir exécutif. Or, comment ce but sera-t-il atteint, si c'est ce pouvoir qui le nomme? La restriction de la prérogative ministérielle ou présidentielle, par la condition des catégories, peut bien empêcher l'arbitraire et la faveur; elle

n'assure pas l'indépendance des conseillers. Il est donc nécessaire d'ajouter à cette restriction des garanties positives. On dira que, si le pouvoir exécutif a le droit de nommer et de révoquer les conseillers, il porte toute la responsabilité de ses actes devant le pouvoir législatif, et que la nomination ou la destitution des fonctionnaires d'un ordre aussi élevé est une mesure d'une assez grande importance pour devenir, le cas échéant, l'objet d'une discussion parlementaire. Cette responsabilité est bien quelque chose, en effet, et pourra suffire pour maintenir dans les voies de la justice et de l'impartialité les organes modérés du pouvoir exécutif. Mais c'est une barrière faible pour les pouvoirs violents ou passionnés, surtout dans les jours de crise. Peut-être faudrait-il réserver au pouvoir législatif le droit de destitution définitive et de déchéance des Conseillers d'État : de cette façon, l'Assemblée nationale aurait prise sur l'administration, aussi bien que sur le gouvernement.

Cette séparation des deux pouvoirs a l'avantage de garantir l'indépendance des fonctionnaires, sans nuire à l'administration. Le principe de l'inamovibilité, en supposant qu'il atteignît le but, favoriserait leur paresse ou leur incapacité. Or, si la sécurité est un bien précieux pour les administrateurs, la perfection du service n'est pas d'un moindre prix pour les administrés. Le bien public ne peut être sacrifié aux convenances personnelles, les plus respectables d'ailleurs. L'inamovibilité n'a jamais paru applicable qu'à la magistrature, et en dehors de la magistrature, aux plus hautes fonctions de l'enseignement, ou à certaines fonctions administratives ayant un certain caractère judiciaire, comme l'étaient jadis les fonctions du conseil de l'instruction publique, et comme le sont encore celles du conseil de l'amirauté. Quant aux autres administrations, ce principe n'y paraît ni aussi nécessaire, ni aussi praticable. Et encore l'expérience a montré bien des fois, à propos de la magistrature, ce qu'il y a d'illusoire dans la garantie de l'inamovibilité. Indépendant du pouvoir sous ce rapport, le magistrat montre bien qu'il en dépend sous d'autres. L'ambition aussi est une cause de servilité. Quand le fonction-

naire ne craint plus de perdre sa place, il lui reste le désir d'en obtenir une meilleure. Le gouvernement sera donc toujours assuré de son dévouement, s'il est le dispensateur des titres et des emplois administratifs. Mieux vaut que l'administration échappe à l'autorité politique; le service public et la dignité des fonctionnaires y gagneront également.

Il est vrai de dire que le Conseil d'État ainsi constitué ne convient qu'à deux fonctions : 1° la haute administration, 2° la justice administrative. Il n'est point propre à la préparation des projets de loi que le pouvoir exécutif doit présenter à l'Assemblée; c'est un Conseil purement administratif, essentiellement pratique et conservateur. Mais on remarquera qu'il ne saurait être autre chose sans usurper les fonctions du pouvoir exécutif. La préparation des projets de lois est une affaire de gouvernement; c'est au conseil des ministres à s'en occuper, ou, à son défaut, à telle commission consultative formée par les ministres. Le Conseil d'État dirige l'administration ; ce n'est point à lui qu'il appartient de la réformer. Il fait des règlements pour l'application des lois; il laisse aux pouvoirs exécutif et législatif la tâche de faire les lois elles-mêmes.

On est tellement habitué à voir le personnel administratif entre les mains du pouvoir exécutif, qu'on demandera peut-être ce qui lui restera de ses attributions, si la nomination des fonctionnaires lui est retirée. La réponse à l'objection est facile : il restera au pouvoir exécutif l'initiative des lois et des décrets à soumettre au pouvoir législatif, avec la surveillance et le contrôle de tous les services administratifs, c'est à dire tout le gouvernement. En se réservant la nomination des conseillers, soit spéciaux, soit généraux, il tient l'administration entière sous sa main, sans s'immiscer dans ses affaires. Il garde, ainsi qu'il a été dit plus haut, son temps et sa force pour la conduite des grandes affaires de la politique extérieure ou intérieure. D'ailleurs, il ne semble pas qu'il y ait d'autre moyen d'assurer l'indépendance et la dignité des fonctionnaires vis à vis des exigences du gouvernement. Ce n'est pas l'autorité de l'État qui est à craindre pour eux ; celle-là, ne pou-

vant avoir d'autre but que le bien public, n'a aucun intérêt à leur demander des services ou des démarches contraires à leur conscience, en dehors de leurs fonctions. Que cette autorité soit absolument étrangère aux passions humaines, il ne faut point l'espérer, puisqu'elle a pour organes des hommes; mais c'est beaucoup qu'elle soit pure de toute passion et de toute influence politique. La grande cause de corruption et de perturbation pour l'ordre administratif sera ainsi conjurée.

Il est superflu d'ajouter que toutes ces garanties d'indépendance pour les fonctionnaires, tirées de la séparation des pouvoirs exécutif et administratif, ne peuvent avoir leur efficacité que dans les gouvernements libres. Sous le despotisme, les plus savantes combinaisons constitutionnelles ne sont qu'une amorce à la crédulité publique. Aussi, sous un pareil gouvernement, n'y a-t-il d'indépendance possible à aucun degré. Nul citoyen, nul homme, s'il a le sentiment de ses droits et le respect de sa dignité, n'accepte ou ne conserve de fonctions publiques, à moins que la nécessité n'en fasse un devoir absolu au père de famille. Car, quelque étrangères que soient ses fonctions à la politique, le despotisme trouve bien moyen de l'impliquer dans une adhésion plus ou moins directe à son gouvernement. Ce n'est donc pas sous un régime où il n'y a de liberté pour personne qu'il peut être sérieusement question de garantir l'indépendance des fonctionnaires. Mais, dans les gouvernements les plus libres d'ailleurs où cette indépendance est menacée par la politique, les garanties ci-dessus indiquées ont tout leur à-propos. C'est l'unique moyen de relever l'administration publique et de la maintenir à une hauteur où la main des partis ne puisse l'atteindre; autrement elle ne sera pour les uns qu'une mission impossible à conserver sous tel gouvernement nouveau, pour les autres qu'un métier que l'on continue à tout prix, pour vivre ou faire vivre les siens. Point de sécurité pour les hommes généreux; point de dignité pour les hommes prudents. Cela étant, tous ceux chez qui la fonction de l'administrateur n'efface ni la liberté du citoyen ni la dignité de l'homme, ou se retirent de l'administration publique ou se gardent d'y entrer. Et

alors le personnel administratif devient une chose à tout usage, une espèce de *mobilier* qui passe de main en main, toujours également propre au service de ses nouveaux propriétaires. C'est le dégoût d'un tel spectacle qui est la principale cause d'une réaction générale contre les fonctions et les fonctionnaires publics, parmi les amis de la liberté. Cela va jusqu'à leur inspirer le remède héroïque d'une absolue décentralisation; remède fatal, pire que le mal, en ce qu'il ramène vite un pays de l'anarchie au despotisme. Heureusement il y a moyen de concilier l'intérêt de l'État avec la dignité des personnes. La séparation des pouvoirs exécutif et administratif, sous un gouvernement libre, garantit assez l'indépendance du personnel administratif, pour que chaque fonctionnaire puisse dire en son âme et conscience : « Si je me laisse « asservir ou avilir, c'est que je l'aurai bien voulu. »

Il faut rendre justice à la grande majorité des fonctionnaires; si leur ambition est d'avancer par leur mérite et leurs services, leur vœu constant est de servir l'État, en gardant toute leur liberté de citoyens. Ils méprisent les dévouements serviles; ils détestent les pouvoirs et les partis politiques qui font d'eux des *instruments de règne;* ils souffrent profondément dans leur dignité blessée, dans leur droit méconnu. Alors même que le gouvernement leur rend justice, ils préféreraient que cette justice leur fût rendue par une autorité plus impartiale et plus compétente. Servir l'État, et l'État seulement, est, sous le gouvernement de tous les partis, une fonction assez haute pour tenter d'honnêtes gens qui veulent rester citoyens libres. Dans le personnel administratif, le détestable esprit d'intrigue et de servilité n'est point encore l'esprit général, quoi que fassent les mauvais gouvernements pour le développer. Si l'on n'y proteste pas, on n'en soupire pas moins après une émancipation qui rendrait à l'État son autorité, au gouvernement sa liberté d'action, aux fonctionnaires leur dignité et leur sécurité.

La séparation des pouvoirs exécutif et administratif garantit l'indépendance des fonctionnaires vis-à-vis du gouvernement. Le Conseil d'État est le gardien de leur liberté et le protecteur

naturel de leurs droits. Mais le personnel administratif, y compris les conseils spéciaux et le Conseil d'État, peut abuser de cette protection et de cette autorité vis-à-vis des citoyens. Où sera la garantie de ceux-ci contre les abus de pouvoir des fonctionnaires? On peut supposer que, tant qu'il ne s'agira que de probité et de capacité, le Conseil d'État et les conseils spéciaux feront bonne justice des fautes et des délits des fonctionnaires. Mais toute administration est un corps, et tout corps est jaloux à l'excès de ses prérogatives. On peut dire sans doute que ces prérogatives ne sont rien moins que des priviléges; ce sont des attributions parfaitement légitimes et nécessaires au point de vue du bien public. Mais enfin les fonctionnaires peuvent, par zèle ou par tempérament, exagérer leur rôle et leur droit, au préjudice de la liberté individuelle. En ce cas, qui sera juge de ces abus de pouvoir? Ce ne peut être le Conseil d'État, naturellement porté à soutenir l'autorité de ses fonctionnaires et les droits de son administration. Ici donc se fait sentir la nécessité de l'intervention des tribunaux. Contre les abus du pouvoir administratif, il n'y a de garantie efficace qu'une loi sévère sur la responsabilité des fonctionnaires vis-à-vis du public. Cette loi est encore à faire dans la plupart des pays qui se disent libres. Fût-elle faite et bien faite, il est douteux qu'elle fût d'une bien grande efficacité là où le pouvoir exécutif et le pouvoir administratif sont confondus. Le recours des citoyens au Conseil d'État, sous ce régime politique, est une garantie dérisoire, puisque ce Conseil n'est qu'un organe du pouvoir exécutif, sans indépendance ni force personnelle. Le recours aux tribunaux est plus sérieux; mais si la magistrature est sous la dépendance dn pouvoir exécutif, les magistrats sont tentés, en certains cas, de rendre des services plutôt que des arrêts. Une loi sur la responsabilité des fonctionnaires n'est donc efficace que dans les gouvernements où le pouvoir judiciaire est indépendant du pouvoir exécutif. Là seulement la liberté peut compter sur la justice des tribunaux appelés à se prononcer sur les abus du pouvoir. Les amis intelligents de la liberté n'hésitent pas sur la nécessité de substituer à la garantie illusoire du recours au Conseil d'État

la garantie sérieuse du recours aux tribunaux. Mais cela ne suffit point encore. Il faut que cette garantie soit placée sous la sauvegarde du principe tutélaire de la séparation des pouvoirs.

Est-il besoin d'ajouter que sous un gouvernement démocratique, tel qu'il vient d'être constitué, la liberté des citoyens a beaucoup moins à redouter les abus de pouvoir que sous les monarchies ou les fausses démocraties, alors même qu'elle ne serait pas positivement garantie par une loi sur la responsabilité des agents du pouvoir? Quand le peuple est la source de tous les pouvoirs, que le premier de ces pouvoirs, l'Assemblée, est le principe, l'arbitre, le juge de tous les autres, il n'entre guère dans l'esprit des pouvoirs exécutif ou administratif d'attenter aux droits du souverain dont ils tiennent l'existence et l'autorité. *On voit bien des pouvoirs ayant pour origine l'élection populaire s'ériger en dictateurs, et même en despotes du peuple qui les a élus plus ou moins librement. Mais ce tour de force s'explique, soit par l'incapacité politique des masses, soit par l'action violente d'une force étrangère à la politique. Si le peuple est assez servile pour se donner un maître, ou si l'institution militaire est assez puissante pour lui en imposer un, l'élection populaire, cessant d'être libre, n'est plus qu'une vaine fiction, et la démocratie est un mensonge. Mais, dans une véritable société démocratique où le peuple a trop le sentiment de ses devoirs pour aliéner même provisoirement sa liberté, il est impossible, et il n'y a pas d'exemple qu'un pouvoir élu, quel qu'il soit, législatif, exécutif, administratif, se retourne contre le Souverain et s'en fasse le tyran; il sent trop bien qu'il n'en est que le serviteur* (1).

(1) Sous César et Auguste, on sait que les élections n'étaient plus qu'un jeu. Sous le premier empire, en France, les citoyens votaient sur des registres ouverts, *entre espion et gendarme*, a dit Camille Jordan. Il en est de même sous tout régime despotique.

Si l'on poursuit les allusions, que dira-t-on de celle-ci? « Une nation fatiguée de longs débats consent volontiers qu'on la dupe, pourvu qu'on la repose, et l'histoire nous apprend qu'il suffit alors pour la contenter de ramasser dans tout le pays un certain nombre d'hommes obscurs ou dépendants, et de leur faire jouer devant elle le rôle d'une assemblée politique, moyennant salaire. Il y a eu de cela plusieurs exemples. » *L'Ancien régime et la Révolution*, p. 244.

CHAPITRE V.

LE PERSONNEL ADMINISTRATIF DANS LA DÉMOCRATIE.

Que les fonctions publiques soient confiées à des fonctionnaires spéciaux, indépendants de toute autorité locale, et ne relevant, dans l'exercice de ces fonctions, que de l'administration à laquelle ils appartiennent; ainsi le veut le service de l'État. Il n'y a d'administration centrale qu'à ces conditions. Tout système qui, dans un but de liberté ou de démocratie, fait rentrer les fonctionnaires sous la dépendance de la cité et des citoyens, soit par l'élection, soit par le contrôle, soit par une action quelconque, est destructif de toute autorité administrative. A l'État seul, c'est à dire à l'autorité qui le représente dans tel ordre de services, appartient exclusivement le droit de nommer, de diriger, de surveiller ses agents. La démocratie reconnaît et respecte ce droit autant que les autres gouvernements.

Mais cette nomination des fonctionnaires n'est point une chose purement arbitraire. Dans toute administration régulière, quel que soit le régime politique auquel elle soit soumise, le choix du personnel est soumis à des règles fixes, à des conditions invariables. C'est sur ce point que se révèle la différence des gouvernements. Dans une monarchie pure, le bon plaisir et la faveur disposent généralement des emplois. Les conditions d'admission, les règles d'avancement, s'il y en a, ne s'appliquent qu'aux petits emplois. Les hautes fonctions y échappent le plus souvent. Dans une aristocratie, les conditions d'admission et les règles d'avancement sont rigoureusement définies et observées. On peut même dire qu'elles le sont mieux que partout ailleurs. Mais le privilége y préside : les écoles de *nobles* et de *cadets* ouvrent l'admission aux fonctions et aux grades; et, dans le cours de la carrière, c'est le titre de noblesse qui donne droit aux dignités. La démocratie ne veut ni arbitraire, ni privilége. Ici, comme dans tout le reste, la justice et l'égalité font la loi. L'accessibilité aux emplois pour

tous les citoyens n'est pas seulement un principe inscrit dans la constitution; c'est un fait accompli dans toutes les branches de l'administration publique.

Ce droit d'égalité strictement réalisé est un des signes les plus décisifs qui distinguent la véritable démocratie de ces gouvernements bâtards qui en usurpent le nom. Si l'on ouvre les constitutions et les chartes de la plupart des gouvernements modernes, on trouve inscrit en tête le principe de l'égalité civile pour lequel la grande Révolution française a si héroïquement combattu : on trouve également à la suite, parmi les conséquences de ce principe, l'accessibilité de tous les citoyens aux emplois. Sur la foi de telles promesses, beaucoup se croient en pleine démocratie. Mais que cette illusion se dissipe bien vite devant la réalité! *Le bâton de maréchal que chaque soldat porte dans sa giberne* devient un mythe, même chez les nations militaires où la guerre offre tant d'occasions d'avancement rapide. Les grades sont peu accessibles au peuple des soldats, et les emplois supérieurs ne le sont guère plus au peuple d'employés. Comment cela se fait-il? Est-ce que le législateur a voulu abuser le public par de fausses paroles? Nullement. Le législateur est presque toujours de bonne foi. Parce qu'il a fait ou enregistré une révolution politique, il croit que tout est dit, et que la démocratie n'a plus qu'à marcher dans la voie ouverte par la loi. Mais il a compté sans l'état social du pays qu'il transforme ainsi brusquement sur le papier en une société démocratique. Tous les citoyens sont également admissibles à tous les emplois. Fort bien : mais ces emplois exigent une certaine capacité de ceux qui y aspirent. Cette capacité suppose une éducation générale d'abord, puis spéciale. Et où se donne cette éducation? Dans les écoles de l'État et dans les écoles privées, dont l'entrée est fermée aux pauvres, c'est à dire à l'immense majorité. Voilà comment l'égalité tourne au privilége, et la démocratie de droit à l'aristocratie de fait.

La première chose à faire, pour que la loi devienne une vérité pratique, c'est de changer les conditions sociales et économiques dans lesquelles végète le peuple, sans quoi nulle révolution poli-

tique ne lui donnera ce qui lui manque, à lui et à ses enfants, pour entrer en partage des droits et des bienfaits de la démocratie. Mais, à part cette grande et première cause d'inégalité, il en est d'autres qui pourraient être supprimées sans qu'il fût besoin de recourir à une révolution sociale. La création des bourses pour les intelligences d'élite dans les rangs populaires, la propagation de l'enseignement, l'institution du concours, la suppression du monopole des écoles, la simplification des programmes d'admission, sont autant de moyens de faciliter l'accès aux fonctions publiques. Sous tous ces rapports, il y a bien des réformes à faire, même dans les pays où la Révolution a fait disparaître les derniers vestiges de l'aristocratie féodale. Parce que la constitution a supprimé tous les priviléges, on se croit en pleine égalité; mais pour peu qu'on y regarde de près, on voit que dans la plupart des pays où a passé la Révolution, c'est la bourgeoisie seule qui a hérité des fonctions publiques. Il est vrai de dire qu'elle doit cet héritage à son éducation et à son travail. Mais qui lui permet de recevoir cette éducation? La richesse ou tout au moins l'aisance. Qui lui permet de se livrer à ce travail qui la rend digne des fonctions publiques? Le loisir. Richesse, loisir, éducation, travaux d'esprit, toutes choses incompatibles avec la pauvreté et la servitude des classes populaires, quelques trésors d'intelligence que la nature y ait semés! Il suffira de jeter un coup d'œil sur les principales administrations de l'État pour rendre palpable cette grande vérité.

Depuis la Révolution, l'administration de la justice est ouverte à tous, chez la plupart des nations de l'Europe. Plus de priviléges, plus de vénalité des charges. Mais pour entrer dans la magistrature, il faut avoir longtemps fréquenté les colléges et les écoles spéciales. C'est une éducation trop dispendieuse pour les enfants du peuple. Quelques-uns, grâce à leurs heureuses dispositions, arrivent, par le système des bourses, à partager le bienfait de l'enseignement classique; mais s'ils ont le désir de pousser jusqu'à l'école de droit, qui est le chemin de la magistrature, les frais de plus en plus élevés d'inscriptions les arrêtent tout court. Il est clair que, par cette élévation, l'État a voulu signifier nettement au peuple

que cette carrière n'est point faite pour ses enfants. Il y a une interdiction plus claire encore : c'est la faible rétribution des magistrats. Quand les enfants du peuple parviendraient à grand'-peine et à grands frais à se faire ouvrir la porte du sanctuaire, ils ne pourraient s'y établir. Pour se faire et demeurer magistrat, il faut deux choses qui manquent aux enfants du peuple, la fortune et la famille. Avec l'une, le magistrat s'accommode d'un traitement exigu; avec l'autre, il trouve la fortune dans une riche alliance. Que devient ici le beau principe de l'égalité inscrit dans la loi? Pour que ce principe soit une vérité, plusieurs réformes sont indispensables. Il faut : 1° que l'instruction préparatoire aux fonctions judiciaires soit mise à la portée de toutes les bourses, par la suppression des frais d'inscriptions, d'examen et de diplôme, au moins pour les fils du peuple ; 2° que le traitement du plus humble magistrat soit assez élevé pour suffire au fonctionnaire qui n'a pas d'autre fortune.

Grâce également aux principes de la Révolution, l'administration politique est accessible à tous. Mais ces sortes de fonctions, exigeant dans l'état actuel de nos mœurs beaucoup de représentation, peuvent être considérées comme une occasion de dépenses plutôt qu'un moyen d'existence pour les fonctionnaires qui s'y dévouent. Un préfet, un sous-préfet pauvre fait fort triste figure. Les exigences de l'opinion vont jusqu'à regarder la pauvreté comme une véritable incapacité politique. Dans ce genre d'administration, un autre obstacle, c'est l'obscurité du nom et de la famille. Les relations avec les personnes et les familles deviennent difficiles aux administrateurs d'origine trop plébéienne, là où la démocratie est bien plus dans la loi que dans les mœurs. C'est ce qui fait que, dans la nomination des préfets, des sous-préfets et des conseillers de préfecture, l'État se laisse guider par des considérations de fortune, de titres et de position sociale, plutôt que par le sentiment de la justice et du bien public intéressé au choix des plus capables et des plus dignes. La République de 1848 avait voulu réformer cet état de choses en créant une école pour les fonctions politiques, comme il en existe

pour l'armée, l'université et les travaux publics. C'était, dans le sens de la justice et de la démocratie, un progrès qui a été, comme beaucoup d'autres, emporté par la réaction. L'intention en était excellente, meilleure peut-être que la pratique. On voulait supprimer le privilége de la fortune ou de la naissance, et y substituer le seul mérite. Seulement la capacité administrative est chose tellement pratique, que l'expérience des affaires semble la seule bonne école d'administration. Mais cette institution prêtait à une autre critique : c'était une satisfaction plus apparente que réelle donnée à la démocratie. La justice y pouvait trouver son compte, mais non l'égalité. Cette école, ouverte en principe à tous, ne l'était en fait qu'aux enfants de la bourgeoisie. Lors même qu'on l'eût rendue gratuite, elle eût été fermée aux enfants du peuple, que le défaut d'instruction classique mettait dans l'impossibilité de concourir. Il n'y a qu'un système très libéral de bourses qui pût leur ouvrir cette école, en les faisant participer au bienfait de l'instruction classique. Mais alors, quand leur mérite aura conquis les fonctions politiques, qui leur donnera la fortune nécessaire pour les exercer dans les conditions requises par l'opinion publique? Il faut donc toujours en revenir à cette vérité : que la démocratie n'est qu'une fiction dans la loi, tant qu'elle n'a pas passé dans la société.

Même remarque pour l'Université. Rien de plus juste et de plus démocratique en principe que les statuts qui président au choix des fonctionnaires. C'est le concours qui décide de tout et partout; concours pour les lycées, concours pour les facultés; examens de baccalauréat, de licence, de doctorat. On n'entre dans la carrière, on n'y avance, on ne s'y maintient que par les épreuves les plus laborieuses et les plus honorables. L'École normale ne s'ouvre qu'au talent, et au travail accumulé de dix années d'études classiques. Elle a perfectionné jusqu'au raffinement l'art de s'instruire et l'art d'enseigner; et pourtant elle ne confère à ses élèves d'autre droit que celui d'être admis à concourir, en concurrence avec les candidats étrangers à l'école. Ainsi constituée, l'Université est assurément la plus démocra-

tique de toutes les administrations, en fait comme en principe. Les enfants du peuple y ont accès plus facilement qu'à toute autre. Et pourtant la bourgeoisie s'y fait encore la part du lion. Sauf les bourses de l'État et les pensions gratuites offertes aux enfants pauvres par les chefs d'institutions privées, en vue des succès des lauréats futurs, où le peuple trouverait-il les moyens de payer les frais d'une éducation classique?

Dans l'armée, l'institution des écoles spéciales, selon les principes de la Révolution, a été un grand progrès sur les anciennes écoles de cadets fondées sur le privilége. Comme elles sont ouvertes à tous indistinctement, les grades et les dignités militaires ne sont le monopole d'aucune classe de la société. Enfin, la justice et le service public se trouvent infiniment mieux d'un régime où le concours décide de l'admission, où le droit d'ancienneté règle l'avancement, que d'un régime où le bon plaisir est la seule loi en tout et partout. Mais qui peut entrer dans ces écoles? Les fils des familles riches ou du moins aisées. Les enfants du peuple en sont exclus; ils ne peuvent conquérir les grades qu'à force de temps, d'intelligence naturelle, d'actions d'éclat. Et encore le champ ouvert à la légitime ambition de ces soldats d'élite est-il singulièrement restreint par le privilége des écoles militaires. Un tiers seulement des nominations en temps ordinaire est attribué aux soldats. Ils ne peuvent donc arriver qu'en petit nombre aux grades d'officier; et, comme l'éducation première fait défaut chez eux, ils restent dans les rangs inférieurs. Combien compte-t-on d'officiers supérieurs sortis des rangs des soldats, dans les armées les plus démocratiques de notre temps? Où sont les maréchaux qui ont trouvé leur bâton dans leur giberne de soldats? Ce beau mot sera devenu une vérité le jour où tous les grades de l'armée seront rendus aux soldats, par la suppression des écoles militaires. Mais cette réforme serait la désorganisation de l'armée, et la dégradation du corps des officiers, si elle se faisait brusquement, dans l'état social actuel du peuple, et sans les institutions qui peuvent remplacer les écoles dans l'éducation théorique et pratique des aspirants aux grades.

C'est encore grâces aux principes de la Révolution que l'administration des travaux publics se recrute par des écoles spéciales, en France, et dans les pays avancés de l'Europe. L'institution de ces écoles a marqué un notable progrès sur l'état antérieur d'une administration où le caprice et le privilége présidaient trop souvent au choix et à l'avancement des fonctionnaires. Mais l'origine révolutionnaire de cette institution ne doit point faire illusion sur sa portée démocratique. Rien de plus libéral en principe que ces écoles où l'on entre par la porte du concours. Mais qui est en mesure d'y concourir? La jeunesse bourgeoise. La préparation à ces écoles entraîne trop de frais pour que les enfants du peuple puissent y atteindre. Et quand, à force de sacrifices, les familles réussiraient à les préparer, comment payer la pension à l'école? Le petit nombre de bourses affectées à cet usage ne peut faire arriver les enfants du peuple que par de très rares exceptions. Or, l'admission à ces écoles constitue généralement, pour la carrière à laquelle elles répondent, le monopole des fonctions d'ingénieur. En France, nul n'obtient ce titre, s'il n'a passé par l'école polytechnique. Quels que soient les services et la capacité pratique des agents inférieurs qui entrent dans l'administration des travaux publics, il leur est interdit d'aspirer à ce titre, objet d'une ambition parfois bien légitime. Dans aucune administration, le privilége attaché au titre d'élève d'une certaine école n'est aussi absolu. La République de 1848 a fait semblant de vouloir réformer cet état de choses peu démocratique, en instituant un concours pour les employés des travaux publics qui aspirent au titre d'ingénieur, sans avoir passé par l'école. Mais il est un âge auquel le concours ne convient guère, surtout si l'on y demande des garanties de capacité scientifique à des gens qui ont fait leurs preuves de capacité pratique. Les programmes d'examen ont été si bien conçus et si bien appliqués par les ingénieurs qui dirigent ce genre de concours, que le privilége de l'école polytechnique est resté parfaitement intact. Le peuple des employés aux travaux publics continue, comme par le passé, à végéter dans les fonctions inférieures. Une telle organisation assure donc

encore à la bourgeoisie le monopole des hautes fonctions, dans cette branche de l'administration publique.

Deux réformes sont nécessaires, si l'on veut que la démocratie, ici comme ailleurs, soit une réalité. Il faut d'abord que le concours soit substitué au privilége, pour l'entrée dans la carrière des travaux publics, et que le concours soit obligatoire pour tous, pour l'élève de l'école polytechnique comme pour les autres. Il faut ensuite que l'instruction exigée pour ce concours soit rendue accessible à toutes les classes et à toutes les conditions de la société. Sans cette seconde réforme, la première n'en finirait point avec le privilége: ce serait simplement consacrer le principe, sans fournir les moyens de l'appliquer. Une fois le concours institué, et l'instruction mise à la portée de tous, la carrière est véritablement ouverte aux enfants du peuple. Et si nulle autre condition que les services et la capacité pratique n'est mise à l'avancement, le plus modeste employé pourra enfin s'appliquer le mot de l'auteur de la Charte de 1814. Mais avec cette organisation, l'école polytechnique est-elle encore nécessaire? Si les aspirants à cette carrière peuvent trouver partout les éléments de leur préparation au concours d'entrée, à quoi bon une école spéciale? Munis d'une solide instruction élémentaire, ne pourront-ils pas perfectionner, étendre, élever cette instruction à l'aide des livres, des cours publics, de leur travail personnel, de façon à se rendre aptes aux fonctions supérieures auxquelles peuvent leur donner droit leurs services et leur capacité pratique L'école polytechnique est une grande institution; elle a une noble origine et une glorieuse histoire. Elle a fait une véritable révolution dans l'ordre des travaux publics et dans l'ordre des sciences. Aujourd'hui les sciences et les travaux publics ont tant et de si puissants moyens de développement, en dehors des écoles, que cette institution ne semble plus avoir les mêmes raisons d'être qu'à l'époque où elle a été créée. En tout cas, elle ne peut plus conserver son privilége. Si la démocratie en réclame la suppression ou la transformation, n'est-ce pas le cas de répéter : *Périsse l'école plutôt qu'un principe!*

En parcourant les autres branches de l'administration publique, on trouverait les mêmes avantages pour la bourgeoisie, les mêmes difficultés, les mêmes impossibilités pour le peuple. Partout l'égalité en principe, nulle part en fait. Quant à la réforme d'un pareil état de choses, la suppression des priviléges des écoles spéciales, l'institution du concours, la suppression des écoles elles-mêmes n'y suffiraient pas. On réussirait par là à désorganiser le service, sans aucun profit pour la démocratie. Pour que toutes ces mesures soient efficaces, il faut : 1° que l'éducation des enfants du peuple soit tout autre qu'elle n'est ; 2° que la préparation aux écoles ou aux concours soit facilitée par la décentralisation de l'enseignement spécial et professionnel ; 3° qu'enfin et surtout les conditions sociales et économiques des familles populaires soient changées, de manière à ce que celles-ci trouvent les loisirs et les ressources nécessaires pour l'instruction de leurs enfants. Alors seulement l'égalité des droits sera réelle, et la démocratie sera une vérité, quant à l'accessibilité aux emplois comme à tout le reste.

CHAPITRE VI.

UNITÉ DU GOUVERNEMENT.

Ce qui rend l'unité du gouvernement difficile, ce n'est pas la division des pouvoirs ; c'est la distinction des classes dans une Société composée de noblesse, de bourgeoisie et de peuple. Là, les grands pouvoirs de l'État ne personnifient pas simplement les principes constitutifs de toute organisation politique, mais des forces sociales dont le nombre et les proportions varient selon les temps et les lieux. Ainsi, par exemple, en Angleterre et aux États-Unis, l'institution des deux assemblées répond à un état social réel et durable. Si la machine politique y est très compliquée et s'y meut avec lenteur et difficulté, cela tient à la complexité des élé-

ments dont ces Sociétés se composent. Il ne faut point y voir un manque de logique chez les auteurs de la Constitution. Ce reproche serait plus naturellement adressé aux législateurs français qui ont introduit les mêmes complications dans les Chartes de 1814 et de 1830, plutôt par esprit d'imitation que par un véritable sentiment de la réalité. Aussi la seconde chambre n'a-t-elle jamais eu assez de force politique pour jouer son prétendu rôle de modérateur vis-à-vis de la chambre populaire et de la royauté. Si elle a eu un pouvoir, c'est surtout celui d'arrêter le progrès.

Dans une société démocratique, ces complications n'ont aucune raison d'être. Toute Société homogène veut un gouvernement simple. L'Assemblée, le Président et ses ministres, le Conseil d'État : voilà les seuls ressorts strictement nécessaires au mécanisme très simple d'un gouvernement démocratique. Chacune de ces institutions a sa fonction propre et distincte. L'Assemblée *règne*; le Président *gouverne;* le Conseil d'État *administre*. Il y aurait un égal inconvénient à isoler et à confondre ces trois pouvoirs. Reliés entre eux quant à leur origine, ils ne sauraient être trop indépendants quant à leur fonction. Le Conseil d'État relève du Président; le Président de l'Assemblée; l'Assemblée du Peuple souverain. Supprimez la nomination du Conseil d'État par le Président, du Président par l'Assemblée, les trois pouvoirs fonctionnent chacun à part. Le gouvernement échappe à l'autorité de l'Assemblée, organe du pouvoir souverain; l'administration échappe à l'action du gouvernement : l'anarchie est complète. Les effets de cette scission des pouvoirs peuvent être atténués dans les gouvernements monarchiques, tempérés ou absolus, où la main du Souverain pèse également sur tous les pouvoirs, et peut y rétablir l'harmonie et l'équilibre compromis par les prétentions exclusives de pouvoirs indépendants. Dans la démocratie, où le Souverain est le peuple lui-même, c'est à dire un pouvoir qui n'agit que par délégation, l'anarchie serait sans remède.

Ce système de gouvernement paraîtra trop simple et trop modeste aux partisans encore trop nombreux des formes monarchiques, jusque dans la démocratie. On trouvera qu'un simple

Président du conseil des ministres, révocable à volonté par l'Assemblée, n'est pas une personnification assez imposante du gouvernement; que l'Assemblée bonne pour faire les lois, ne suffit point au rôle de la royauté; que le Conseil d'État n'aura pas, pour la direction des services administratifs, la prompte initiative, l'énergique et constante action d'une volonté unique. Toutes ces objections ont leur source dans de vieux préjugés. Jusqu'ici, dans toutes les Sociétés, même dans les Sociétés dites démocratiques, l'autorité politique s'est produite sous des formes qui en semblaient inséparables, parce qu'elles n'en avaient jamais été séparées. Mais les Sociétés modernes commencent à comprendre que l'autorité vaut par son principe, et non par les oripeaux qui la couvrent. C'est même à ce signe qu'un peuple montre qu'il est mûr pour la démocratie. Tant qu'il persiste à chercher la force, le prestige, la vertu de l'autorité dans des noms, des pompes et des décors de théâtre, il est encore monarchique, quelles que soient ses prétentions républicaines. Du moment qu'il faut à l'autorité un autre porte-respect que la loi, la démocratie n'est pas possible.

Mais cette condition une fois remplie, c'est la grandeur et la beauté des Sociétés vraiment démocratiques de s'incliner devant les pouvoirs les plus modestes en apparence, les plus puissants en réalité. Pour un vrai républicain, il n'y a d'autorité que la loi, expression de la justice et de la raison générale. Quiconque en est l'organe a droit à son respect et à son obéissance absolue. Le magistrat qui la fait, qui l'applique ou la fait exécuter, député, ministre, administrateur, n'a besoin ni du manteau de pourpre, ni de l'habit doré. L'Assemblée aura pour auréole la grande lumière qui jaillit de ses éloquentes et profondes discussions. Le Président et ses ministres auront sur l'Assemblée, l'administration et le pays, l'ascendant de l'intelligence et de la vertu, le prestige des bonnes ou belles œuvres faites par leur initiative. Le Conseil d'État sera d'autant plus respecté qu'il sera plus juste dans ses arrêts, plus sage dans ses règlements, plus impartial dans ses choix. Les vrais principes de la force et du respect pour le pouvoir, dans une Société démocratique, sont la justice et la capacité.

Si l'on jette un coup d'œil sur les grandes Sociétés actuelles, on verra que ces principes n'ont encore reçu dans aucune leur complète application. Sans parler des Sociétés monarchiques ou aristocratiques, fondées sur des principes contraires, les gouvernements républicains conservent presque tous tel élément étranger à la démocratie, monarchique ou aristocratique, qui contraste avec l'ensemble du système. La grande république des États-Unis est une démocratie dans le sens pur du mot; mais c'est une démocratie fédérative, où le lien central est très faible, où l'administration générale est nulle. C'est à ce système fédératif qu'il faut attribuer certaines déviations des principes démocratiques, telles que l'institution des deux Assemblées et la Présidence. Le Sénat, élu par les États, en représente la souveraineté locale. Le Président, élu par le suffrage populaire, personnifie la souveraineté nationale représentée par le Congrès. La constitution l'a investi d'un pouvoir d'autant plus fort que la centralisation y est plus faible. Et cette force, d'ailleurs, est sans danger pour la liberté dans un pays où le gouvernement se fait à peine sentir. Il est permis de croire que la constitution américaine n'est point l'idéal du gouvernement démocratique. Les choses pourront y changer, quand la grande fédération se dissoudra pour se recomposer en unités plus organiques. Alors, sans doute, il en sera en Amérique comme en Europe. L'État y sera puissant; le gouvernement y sera fort; l'administration centrale y étendra partout son action. Et tout cela, sans qu'il en coûte rien à la liberté des citoyens. Ce sera le moment alors de supprimer le rouage désormais inutile du Sénat, et de réduire la Présidence aux proportions d'un premier ministre. La république helvétique est encore trop fédérative pour comporter les conditions d'un gouvernement central. Pourtant, à mesure qu'elle devient plus démocratique, le besoin d'unité s'y fait sentir davantage, et les institutions d'administration centrale commencent à s'y introduire.

Quant à la France, la république de 93 avec sa Convention, son comité de salut public et son régime de terreur, n'était qu'une machine de guerre et de dictature devant l'étranger et l'ancien

régime. Le seul gouvernement régulier qu'ait eu la démocratie française, c'est la constitution de l'an III avec son Directoire et ses deux Conseils. Lors même que la France, au lendemain de sa Révolution, eût été mûre pour un gouvernement républicain, cette constitution était faite pour le rendre bien faible et bien laborieux, sinon impossible. Quelle lourde machine que ces deux assemblées rivales, dont l'une ne modérait l'action de l'autre qu'en la paralysant, et ce Conseil de cinq membres gouvernant par l'intermédiaire de ministres sans initiative et sans autorité? Ce rôle d'un pouvoir dirigeant supérieur aux ministres ne convient qu'à un homme. Si le gouvernement du Directoire s'est montré au-dessous de la situation extraordinaire où il est venu, la faute en est à l'institution autant qu'aux hommes. Sa constitution ne comportait même pas l'unité et l'initiative indispensables pour le cours régulier des choses. L'expérience renouvelée en 1848 par le gouvernement provisoire et la commission exécutive ne fut pas plus heureuse, malgré le dévouement et l'activité des membres qui les composaient. Il est vrai qu'il ne s'agissait que d'un gouvernement de révolution. Quant à la constitution votée par l'Assemblée nationale, son grand défaut n'est pas, comme le lui ont reproché les partisans de la constitution anglaise, l'oubli d'une seconde chambre, mais l'introduction de la Présidence américaine dans un pays où le souvenir de la monarchie était récent, la centralisation puissante, l'armée irrésistible.

C'est une illusion que de tout espérer du mécanisme constitutionnel. Tout gouvernement a ses abus et ses dangers; et le plus souvent, s'il produit de mauvais fruits, c'est bien moins à sa nature qu'il le doit qu'au milieu social dans lequel il fonctionne. Le gouvernement démocratique, tel qu'il vient d'être décrit, semble le plus simple, le plus rationnel des gouvernements, comme la Société démocratique pour laquelle il est fait, est la meilleure et la plus parfaite des sociétés. Mais un gouvernement vaut surtout, dans la pratique, par la Société à laquelle il est adapté. Là où cette Société est foncièrement aristocratique ou monarchique, le gouvernement démocratique, si beau qu'il soit en théorie, peut

devenir le pire des gouvernements. Car on en voit sortir plus vite que de tout autre l'anarchie ou le despotisme, à la grande surprise et au grand désespoir de ses imprudents amis. Même dans une Société vraiment démocratique, comme la perfection n'est pas de ce monde, le gouvernement démocratique peut avoir ses alternatives de faiblesse ou de violence, d'anarchie ou de centralisation, sous la pression des choses ou l'action des hommes. Il n'en reste pas moins vrai que, pour une démocratie digne de ce nom, le meilleur gouvernement est celui qui en est l'expression la plus exacte et la plus pure. Or tel semble le gouvernement dont l'esquisse vient d'être faite. Assemblée souveraine, unique, élue par le suffrage universel, président et ministres nommés et révoqués par elle à volonté, Conseil d'État nommé par le pouvoir exécutif, sous condition de catégories, avec une indépendance garantie par le pouvoir législatif : tels sont les éléments essentiels du gouvernement démocratique. Il est difficile de voir ce qu'on pourrait y ajouter sans en compliquer inutilement le mécanisme, et ce qu'on pourrait en retrancher sans le mutiler. Il est trop simple pour arrêter la marche des affaires et favoriser l'antagonisme des pouvoirs; il est assez complet pour que tous les principes d'un gouvernement organisé y trouvent satisfaction. Impuissant contre la liberté des citoyens, il aura toute la puissance nécessaire pour l'ordre et le bien public. L'État y sera partout à sa place, d'autant plus respecté qu'il n'usurpera jamais l'initiative individuelle ou communale, et qu'il aura des organes plus modestes. La loi y sera la vraie, la seule autorité. Toute confusion des principes avec les personnes aura disparu. Le règne des idoles politiques aura cessé. La justice sera comprise, adorée pour sa propre vertu, abstraction faite des individus qui en seront les organes et les agents provisoires.

JUGEMENTS RENDUS CONTRE L'OUVRAGE EN FRANCE.

I. — Texte du jugement du tribunal correctionnel de Paris (6e chambre), 6 janvier 1860.

« A l'égard de Chamerot,

« En ce qui touche le délit d'attaque contre les droits et l'autorité que l'Empereur tient de la Constitution, et d'excitation à la haine et au mépris du gouvernement :

« Attendu que, dans le courant de 1859, Chamerot, éditeur, a publié un ouvrage imprimé, intitulé *La Démocratie*, dont Vacherot s'est reconnu l'auteur; que le but de cet ouvrage est d'indiquer le prochain avénement en France et en Europe d'un gouvernement démocratique, dont les bases, la condition et l'organisation futures sont déterminées; que l'existence de ce gouvernement est déclarée radicalement incompatible avec la monarchie, l'aristocratie et toutes les religions, principalement la religion catholique, qui sont considérées comme n'étant compatibles qu'avec l'âge d'enfance des sociétés, tandis que la science et la démocratie en sont l'âge viril;

« Attendu que la pensée constante de l'auteur est de décrier le gouvernement monarchique, et spécialement le gouvernement impérial, en le représentant comme un système de despotisme qui n'aura qu'un temps et fera place à la démocratie pure; que cette pensée se révèle surtout dès la page 12 de la préface, dans le passage commençant par ces mots : « En France, l'œuvre révolutionnaire, commencée par la philosophie...., » et finissant par ceux-ci : « Les États-Unis de la démocratie européenne, » dans lequel il est dit que les amis de la liberté et de la démocratie peuvent se consoler du présent par la perspective de l'avenir, et que le règne de la justice est plus proche que les apparences ne le font croire aux politiques à courte vue;

« Qu'à la page 163 du même livre, pour prouver que rien n'est plus propre que l'industrie à hâter le triomphe de la démocratie, la pensée suivante est formulée comme un axiôme : « Tout ce qui enrichit l'homme,

l'affranchit, le relie à ses semblables, est essentiellement une œuvre démocratique; de même que tout ce qui le retient dans la misère, la servitude et l'isolement, est œuvre d'aristocratie et de monarchie. »

« Attendu qu'à la page 343 du même livre, on rencontre une allusion évidemment offensante au gouvernement actuel, et de nature à exciter contre lui la haine et le mépris, dans le passage commençant par ces mots : « Il n'est pas jusqu'au gouvernement despotique... » et finissant par ceux-ci : « Le législatif n'y est pas moins que l'exécutif et l'administratif, l'instrument des volontés du maître ; »

« Que cette allusion devient encore plus outrageante et plus directe dans le passage qui se trouve placé à la page 383, commençant par ces mots : « On voit bien des pouvoirs, ayant pour origine l'élection populaire... » et finissant par ceux-ci : « Il sent trop bien qu'il n'en est que le serviteur. »

« Qu'en effet, bien que l'écrivain ait affecté prudemment de renfermer sa proposition dans des termes généraux, il est impossible de se méprendre sur l'application qu'il en veut faire, puisqu'il n'existe pas en Europe d'autre pouvoir que celui de l'Empereur qui soit issu du suffrage universel ;

« Attendu que ledit écrivain attaque formellement les droits et l'autorité que l'Empereur tient de la Constitution, en même temps qu'il excite à la haine et au mépris de son gouvernement, en disant que si le peuple est assez servile pour se donner un maître, ou si l'institution militaire est assez puissante pour lui en imposer un, l'élection populaire cessant d'être libre n'est plus qu'une vaine fiction et la démocratie un mensonge;

« Attendu, en conséquence, que sur ce premier chef la prévention est suffisamment établie ;

« En ce qui touche le délit d'attaque contre le principe de la propriété,

« Attendu que cette attaque résulte notamment du passage qui se lit à la page 153 de l'ouvrage, lequel commence par ces mots : « C'est la propriété seule qui assure l'indépendance... » et qui se termine par ceux-ci : « l'enjeu est trop inégal pour que le travail ne soit pas à la merci du capital ; »

« Que ce passage a pour but de faire ressortir un antagonisme exagéré entre le propriétaire, le patron, le maître, d'une part ; l'ouvrier, le fermier, le commis ou le domestique, d'autre part; et de représenter ceux-ci, malgré la liberté de leur contrat, comme domptés par la misère, alors que ceux-là ne risquent le plus souvent que leurs gains ;

« Attendu que, dans le passage qui se trouve aux pages 194 et 196, lequel commence par ces mots : « De même un décret qui, moyennant « indemnité... » et finit par ceux-ci : « elle a le droit de la modifier, de « l'accommoder à ses progrès et à ses nécessités, » l'auteur ne craint pas d'affirmer cette opinion, que l'expropriation de la propriété foncière, au profit de ceux qui la cultivent, moyennant indemnité payée annuellement par les nouveaux propriétaires, ne serait pas plus une atteinte au droit de propriété que l'expropriation pour cause d'utilité publique;

« Que si le propriétaire a son droit de propriété, l'ouvrier a son droit de vivre, qui n'est pas moins sacré; que s'il a à souffrir de la tyrannie du capital, la société a le devoir d'intervenir, et qu'elle en a le droit, puisque le droit de propriété ayant pour principe le travail, il serait absurde que la conséquence pût réagir sur le principe, au point d'en paralyser l'énergie;

« Attendu qu'à la page 267, dans le passage commençant par ces mots : « La terre n'est une propriété... » et finissant par ceux-ci : « et il a le « même droit sur toute espèce de propriété, » on arrive jusqu'à cette conséquence des principes qui viennent d'être exposés : que si l'homme n'est propriétaire qu'en vertu de son travail, son droit cesse, ou du moins devient sujet à l'intervention de l'État, du moment que la propriété reste improductive entre ses mains, alors même que cette stérilité ne causerait aucun dommage à la société;

« Attendu que, quelque absurdes et insensées que puissent être de pareilles théories, elles n'en contiennent pas moins des attaques contre le principe de la propriété qui peuvent être dangereuses pour l'ordre social;

« Attendu, en conséquence, que sur ce second chef la prévention est suffisamment établie;

« A l'égard de Vacherot, auteur de l'ouvrage incriminé, et de Martinet, imprimeur :

« Attendu que tous deux se sont rendus complices du délit imputé à Chamerot, en lui fournissant sciemment les moyens de le commettre; qu'en ce qui concerne Vacherot spécialement, si, aux termes des dispositions législatives qui régissent la matière, il ne peut être prévenu que de complicité, puisque le fait de la publication est seul constitutif du délit, et qu'il appartient à l'éditeur, il n'en est pas moins vrai qu'en composant le livre *la Démocratie*, il s'est rendu la cause première de sa publication, et qu'une pénalité plus sévère que celle encourue par ses deux coinculpés doit lui être infligée;

« Attendu, en conséquence, qu'il y a lieu de faire application aux trois

prévenus des dispositions des articles 1er de la loi du 17 mai 1819; 3 et 4 du décret du 11 août 1848, 1er de la loi du 27 juillet 1849, 26 de la loi du 26 mai 1819, 25 du décret du 17 février 1852, 59 et 60 du Code pénal, faisant à Martinet application de l'article 463 du Code pénal;

« Par ces motifs, condamne Chamerot à un mois de prison, 1,000 francs d'amende; Vacherot, à une année de prison, 1,000 francs d'amende; Martinet, à 1,000 francs d'amende; ordonne la publication du présent jugement aux termes de la loi, et la destruction des exemplaires saisis. »

II. — Texte de l'arrêt de la cour impériale de Paris (chambre correctionnelle), 29 février 1860.

« Considérant que, loin de se renfermer dans le domaine idéal de la science et de la théorie pures, Vacherot, dans son ouvrage intitulé *la Démocratie*, a développé avec les plus grands détails toutes les mesures à prendre pour organiser et pour faire vivre un gouvernement nouveau, destiné à recevoir une application pratique et à être réalisé dans le domaine des faits;

« Que l'avenir, dans lequel ce gouvernement annoncé par Vacherot et appelé de ses vœux, sera ainsi réalisé, est signalé par lui comme plus proche que les apparences ne le font croire aux politiques à courte vue;

« Qu'il précise même l'époque peu éloignée jusqu'à laquelle seulement il ajourne le moment où, en France, l'œuvre révolutionnaire, qui descend de plus en plus dans les profondeurs de la société, fera la place nette à la démocratie pure;

« Que ce moment, dit-il, ne peut guère dépasser le dix-neuvième siècle.

« Et qu'il ajoute que les amis de la liberté peuvent se consoler du présent par la perspective de cet avenir;

« Adoptant au surplus les motifs des premiers juges; — et faisant application de l'art. 3 du décret du 11 août 1848, lequel est ainsi conçu :
« L'attaque par l'un de ces moyens contre la liberté des cultes, le principe
« de la propriété et les droits de la famille, sera punie d'un emprisonne-
« ment d'un mois à trois ans, et d'une amende de 100 fr. à 4,000 fr. »

« Met l'appellation au néant, ordonne que le jugement dont est appel sortira effet;

« Et néanmoins réduit la peine de l'emprisonnement à trois mois;

« Condamne l'appelant aux dépens. »

TABLE DES MATIÈRES.

LIVRE III.

LE GOUVERNEMENT DÉMOCRATIQUE.

FIN.



